

COLLEGIUM

SOCIOLOGIE • ANTROPOLOGIE

Collegium. Sociologie. Antropologie – serie coordonată de Lazăr Vlăsceanu
și Liviu Chelcea și inițiată de Elisabeta Stănciulescu.

© 2014 by Editura POLIROM

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Pe copertă: ©

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A,
sc. 1, et. 1, sector 4, 040031, O.P. 53

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

Condiția romă și schimbarea discursului / coord.: Vintilă Mihăilescu
și Petre Matei. – Iași: Polirom, 2014
Bibliogr.

ISBN print: 978-973-46-4591-6

ISBN ePub: 978-973-46- -

ISBN PDF: 978-973-46- -

I. Mihăilescu, Vintilă (coord.)

II. Matei, Petre (coord.)

cip

Printed in ROMANIA

Volum coordonat
de Vintilă Mihăilescu și Petre Matei

Condiția romă și schimbarea discursului

POLIROM
2014

Cuprins

Condiția romă și schimbarea discursului. O introducere (<i>Vintilă Mihăilescu</i>)	9
O poveste	10
Condiția romă : un cronotop aparte	13
La ce bun o etnografie a romilor în vremuri de restriște ?	25
Referințe bibliografice	28
Sunt romii o „minoritate etnică” ? O chestionare a cazului românesc (<i>Martin Olivera</i>)	31
Romii din România și definiția primordialistă a „etniei”	34
Romii din România – un „grup etnic”, conform lui Barth ?	38
Ontologie romă : direcții de reflecție	41
Concluzie	44
Referințe bibliografice	45
Pahare ascunse și bărbați de renume. Crearea valorii obiectelor neprețuite și a bărbaților la romii cortorari (<i>Cătălina Tesăr</i>)	47
Paharele, obiecte neprețuite	51
Despre materialitatea paharelor	53
Paharele, obiecte invizibile	55
Despre obiecte și persoane.....	57
Capacitatea oamenilor de a acționa și valoarea paharelor	60
Cum devin oamenii de valoare	64
Concluzii : instituie paharele ierarhie socială ?	68
Referințe bibliografice	69
Corpuri și veșminte ale femeilor rome din România O perspectivă antropologică (<i>Iulia Hașdeu</i>).....	73

Genul costumului rom	73
Impuritatea	78
Sexul femeii	83
Sirena	86
Corpuri de femei, corpuri în societate	87
Referințe bibliografice	88
A fi rom și a vorbi românește în Serbia (<i>Biljana Sikimić</i>)	91
Băieșii vorbitori de română din Serbia	92
Băieșii din regiunea Bačka	96
Multilingvismul rom : Migrație și schimbarea circumstanțelor politice....	102
Romii din Banatul sârbesc : trăind printre români.....	105
Toracu Mic și Mare : lideri romi.....	106
Toracu Mare : educația și multilingvismul romilor.....	108
Toracu Mare : cum se vorbește „acasă”	109
Straja : Multilingvism și migrație la muncă	110
Ritișevo : Căsătoriile mixte și multilingvismul romilor.....	112
Remarci finale.....	116
Referințe bibliografice	116
Izidor. Problema mediatorului patrimoniului țigănesc (<i>Imre Nogradi</i>)....	121
1. Transmiterea și/sau medierea folclorului românesc din Codru	124
2. Transmiterea și/sau medierea muzicii țigănești din Transilvania	132
3. Izidor în rolul lui „Izidor” : medierea filmică și cyber-mediatizarea	138
Referințe bibliografice	147
Cum a devenit țiganul bau-bau ? (<i>Petre Matei</i>)	151
1. Bau-bau – imaginea copiilor	152
2. Țiganul care fură copii – imaginea adulților	165
Concluzii	182
Referințe bibliografice	183
De ce urâm țiganii Eseu despre partea blestemată, manele și manelism (<i>Vintilă Mihăilescu</i>)	189

Discursul public : păcatele manelelor	189
Contextul social : manelismul	192
Acumularea primitivă a dorinței	195
Manelism și manele	197
De ce iubim manelele : turbo-autenticitatea.....	200
Dincolo de turbo-autenticitate : Dorința de recunoaștere	202
Carnavalescul. Dinamica internă a manelelor	205
De ce urâm manelele : partea blestemată și etica muncii.....	207
Cealaltă „parte blestemată” : Balcanii și corpul	213
Înapoi la realitate sau de ce nu e rentabil să-i urâm pe țigani	217
Referințe bibliografice	220

Condiția romă și schimbarea discursului. O introducere¹

Vintilă Mihăilescu

Parafrazându-l pe Rebreanu, aş putea începe prin a constata că nici eu, nici dumneavoastră nu-i cunoaştem pe romi. Mai mult, cu cât au devenit mai vizibili în ultima vreme pe scena europeană, cu atât această necunoaştere a progresat mai mult la rândul ei, instalată în recunoaştere pasivă, dar corectă politic sau în respingere activă, blamată, dar frecventă. În sfârşit, am impresia că şi elitele rome, concentrate pe recunoaşterea unui statut comun *dorit*, au început să aibă tot mai multe probleme atunci când vine vorba despre cunoaşterea identităţilor lor diverse şi *reale* ale acestora. Dacă de aici trecem apoi în registrul politic, al voinţei declarate de „integrare” – mai recent, de „incluziune” – a romilor, ne putem întreba ce şanse poate avea recunoaşterea unor „necunoscuţi”, reduşi tot mai mult la stereotipuri publice care nu fac decât să mascheze ne-cunoaşterea. „Noutatea fenomenului politic rom – constată Martin Kovats – înseamnă că acesta este puţin înţeles” (Kovats, 2003 : 2).

De fapt, *necunoaşterea* pare să fi fost constitutivă imaginii *Țiganului* în Europa. Reprezentarea inițială – şi perenă – a fost aceea a *nomadului*, adică a străinului iremediabil al societăţilor ţărăneşti sedentare, mai mult sursă de fantasmе, spaime şi refulări decât de înţelegere. Transfigurat apoi în modelul *primitivului*, Țiganul a fost reprezentat privativ, ca cel căruia îi lipseşte ceva – şi anume ceva esenţial nu doar pentru a fi *ca* noi, dar şi pentru a fi *printre* noi : fără stat, fără religie (proprie), fără-de-lege, iraţional, necurat, necivilizat etc. O vreme, pentru o parte a gânditorilor europeni, Țiganul a luat înfăţişarea unui *bun sălbatic*, în oglinda căruia Europa şi-a căutat propria identitate. La rândul lor însă, romii s-au baricadat în convingerea unei ne-înţelegeri *a priori* din partea *gadje* : „romii ştiu că *gadje* se înşală în privinţa lor, şi asta e normal, pentru că ei sunt *gadje*” – remarcă Martin

1. Mulţumesc Cătălinei Tesăr pentru comentariile la o primă versiune a acestui text.

Olivera în acest volum. Așa stând lucrurile, au păstrat de-a lungul secolelor *distincția* esențială care îi îndepărta de societățile-gazdă, dublată de izolarea la care îi supuneau la rândul lor acestea. Interacțiunile au existat dintotdeauna și pretutindeni, dar de regulă pe fondul unei neîncrederi reciproce, depășite doar de interese pragmatice contextuale : *gadje* erau singura resursă, ȧiganii erau o forță de muncă disponibilă. Restul era, eventual, fantasma vinovată a corpului european „civilizat” (Elias, 2002), pentru care imaginea romantică și senzuală a ȧiganului constituia un soi de *retour du refoulé*. Carmen, protagonista celui mai cunoscut eșec anunțat al iubirii (relației) dintre romi și ne-romi, îi avertiza însă asupra riscurilor transgresării.

Drept care, în mod paradoxal, acest „primitiv” devenit deja interior a rămas mai puțin cunoscut decât trobriandezul lui Malinowski – și aceasta până relativ de curând. Cu aproximație din anii 1970-80, cantitatea și calitatea cunoașterii au progresat simțitor, fără a ajunge însă neapărat și la publicul larg. Iar când „problema romă” a fost pusă cu insistență pe agenda publică, necunoașterea a luat alte forme, marcate fie de exotizare, fie de politizare excesive. Pe de altă parte, formați în majoritatea cazurilor după 1990, cercetătorii romi din Europa de Est sunt preocupați mai ales de politicile publice referitoare la romi și privesc propriile comunități mai ales din perspectiva construirii și legitimării unei *identități politice* rome, căutându-și încă propria cale, la adăpost de „colonialismul academic” *gadje*. Cât despre „vocea publică”, este suficient să deschideți internetul...

Prezentul volum nu își propune nicidecum să „îndrepte” lucrurile. El este doar rezultatul unui prim colocviu internațional realizat în cadrul unui proiect doctoral dedicat politicilor rome, derulat la SNSPA prin finanțare POSDRU și la care au participat treizeci de doctoranzi romi și ne-romi. Intenția este de a deschide prin aceasta o mică serie de alte volume, care să prezinte publicului cele mai interesante teze și rezultate a trei ani de cercetare și dialog între mediul academic și cel al activismului civic.

Cât privește această introducere, ea urmărește doar să relateze ceva din ceea ce am învățat eu personal în acești ani, un român la fel de necunosător ca toți compatrioții mei, dar poate ceva mai curios prin însăși meseria mea de antropolog. Este deci propriul meu punct de vedere și, precum avertizează unele publicații, nu angajează cu nimic responsabilitatea celorlalți autori din prezentul volum și nici pe aceea a doctoranzilor cu care am avut plăcerea să discut în nenumărate rânduri și de la care am aflat majoritatea celor descrise aici.

O poveste

Aveam, cred, vreo opt sau nouă ani. Într-o zi m-am oferit să-l duc cu bicicleta pe un coleg de clasă până la el acasă, undeva spre Băneasa. L-am luat pe cadrul bicicletei și am pornit destul de mândru de mine : era prima dată când

încercam așa ceva. Pe la Casa Scânteii, un echipaj de miliție îmi face semn să opresc : era, evident, interzis și, trebuie să recunosc, riscant să mergi astfel în plin trafic. M-am speriat cumplit, l-am lăsat pe coleg să fugă în parc, iar eu am luat-o cât am putut mai repede pe aleile de la Pavilion. Cum se apropia mașina miliției de mine, o luam brusc în sens opus. I-am alergat astfel pe milițieni minute în șir, până mi s-a rupt lanțul. M-am oprit, înlemnit : era prima dată când aveam de a face cu Autoritatea. Am fost urcat fără menajamente în dubiță și dus la sediu. Pe drum, m-am pomenit imaginându-mi cum o să scriu toată această aventură. Era o poveste plină de umor, bine scrisă, ce mai, o mică bijuterie. M-am destins ca prin farmec și am continuat să visez la povestea mea. Când am ajuns la circa de miliție și după ce mi-am luat câteva bulane pe spinare, le-am povestit calm și plin de figuri de stil cum mama colegului meu suferise un accident, iar eu mă oferisem să-l ajut în această situație, ducându-l cu bicicleta pentru ca să ajungă cât mai repede acasă etc. Mi-am luat două perechi de palme suplimentare : *adică acum ne mai torni și gogoși !* – s-a stropșit la mine un căpitan. Dar nu mi-a păsat, pluteam undeva deasupra lor, le eram superior, iar ei, în lumea lor mărunță, tocmai îmi oferiseră scena cheie a povestirii mele...

Mi-am adus aminte de această întâmplare din copilărie după un workshop cu doctoranzii din proiect, în care aceștia trebuiau să-și prezinte stadiul tezei pentru a fi discutat între colegi. Unul dintre ei, rom, tot întârzia. Într-un final și-a făcut intrarea, uitându-se undeva peste noi și întrebând cu o voce autoritară unde este *flipchart*-ul pentru a putea să-și facă prezentarea. Am trimis pe cineva să aducă *flipchart*-ul cu pricina și mi-am luat caietul de notițe. Era îmbrăcat într-un costum impecabil, proaspăt bărbierit, vorbea clar, cu o voce puternică, presărându-și expunerea cu date statistice detaliate și argumente convingătoare. Nu s-a întrerupt și nu s-a bâlbâit nici măcar o dată. Eram impresionat, promitea să fie una dintre cele mai bune teze. Ceva din retorica sa impecabilă mă făcea însă curios : când și cum reușise oare să obțină toate aceste date impresionante ? La un moment dat, un alt doctorand, rom și el, îl interpelează, zâmbind ușor jenat : *Hai, mă Vasile, nici chiar așa !...* Vorbitorul nici nu a tresărit, i-a explicat că nu a înțeles argumentul cutare și a continuat pe același ton¹. Era însă prea târziu, declicul se produsese : totul era un bluf, satele și datele respective nu existau, iar doctorandul nu făcuse încă nicio cercetare. Nimic nu era *real*, dar totul era perfect *realist* ! Opoziția categorică adevărat-fals putea să funcționeze ca *necesară* pentru mine ; pentru el era doar o *posibilitate*.

1. După prezentare, când i s-a reproșat de către un coleg rom că a cam exagerat, eroul nostru i-a replicat fără să clipească : *Ce, crezi că ceilalți sunt la fel de deștepți ca tine ? A priori, ceilalți – adică noi, gadje – nu aveau cum să priceapă vorba unui rom !...*

Ce legătură are această întâmplare cu povestea mea? Păi, în cazul meu, fabulația fusese un mecanism de apărare banal, dar perfect funcțional și util în situația respectivă. În alt registru și la alt nivel, doctorandul rom pusese în scenă, mai degrabă spontan decât calculat, ceva din însăși esența relației generice cu *gadje*¹. Trecusem de la mecanisme de apărare în fața autorității (în cazul meu) la mecanisme de relaționare cu autoritatea (în cazul lui). În ambele cazuri, conștiința dominației celuilalt era compensată printr-o ficțiune a propriei superiorități și, ficțional, a intangibilității: eu, adevăratul eu, sunt în poveste, la care tu nu ai acces, unde tu nu mă poți prinde și deci nu-mi poți face nimic. Consecința: el m-a identificat cu *rolul* autorității și m-a „fentat” în această calitate, fără nicio raportare la *persoana* mea; eu am luat „fenta” drept *persoana* lui, fără a mă mai interesa *rolul* pe care îl juca; amândoi ne-am înșelat; amândoi am ieșit întăriți în rolul pe care îl jucam; relația noastră ar fi putut deveni, în mod „firesc”, una de pură reproducere a relațiilor de putere, în care eu *trebuia* să-mi exercit autoritatea asupra unui „leneș”, iar el era *îndreptățit* să folosească „șmecheria” pentru a putea evita dominația nejustificată a unei autorități exterioare, *gadje* – care mai și pretindea că-i poate controla cunoașterea sa despre propria sa lume. (Într-un final, doctorandul cu pricina avea să-și termine teza, pe o cu totul altă temă decât cea „imaginată”, negându-și astfel șmecheria și jucând, totuși, jocul autorității *gadje*. „De fapt, constată Michael Stewart, pentru a-i înțelege (pe romi, n.n.), trebuie să observăm că supraviețuirea lor s-a datorat în aceeași măsură încălcării, ca și respectării codului *romanes*” – Stewart, 2014: 216).

La scară istorică, această scenă s-a jucat secole de-a rândul, în indefinite variațiuni. Romii știu că *gadje* se înșală în privința lor, ceea ce, am văzut, este „normal”; la rândul nostru, noi știm că avem dreptate în privința romilor – și asta e de asemenea „normal”, căci ei fentează sistematic autoritatea și ne obligă astfel să o exersăm cu și mai multă rigoare. Într-o perspectivă forțat culturalistă, s-ar putea spune astfel că romii nu au recunoscut autoritatea, în orice societate ar ajunge să trăiască, iar autoritatea, oricare ar fi aceasta, nu-i recunoaște ca subiecți legitimi, excluzându-i din societatea respectivă.

Cine a început acest joc al *quiproquo*-ului? E greu de spus și, în ultimă instanță, nu are nicio importanță. Cert este că identitatea romilor, ca alteritate a străinului absolut, s-a format în acest joc *structural* de putere, care se păstrează, transfigurat, până în prezent (Vrăbiescu, 2014) și în care ambele părți au avut strategiile lor *simbolice*, simetric opuse, de proclamare a propriei superiorități, pierderile *reale* fiind însă de fiecare dată de partea romilor, pentru simplul motiv că Puterea este singura care își permite – și are mijloacele – să abuzeze de putere; iar romii nu au avut niciodată puterea. Contextele

1. *Drabarel e gadjentza* – să-l „faci” pe *gadje*, am spune astăzi în limbaj mai colocvial.

istorice și sociale diferite au generat doar variațiuni locale mai mult sau mai puțin distincte și durabile, singurele însă care au ajuns să conteze cu adevărat pentru romii înșiși.

Această experiență personală a dat chip unui avertisment pe care îl știam, teoretic, de mult : dublul limbaj și dubla raportare a romilor, între ei și cu *gadje*. De fapt era mult mai complicat și mai subtil, angajând un alt registru al *ficțiunii*, care ține mai degrabă de faptul că suntem, cu toții, oameni reali în măsura în care suntem animale fictive decât de *ficționalitatea* pe care spiritele noastre carteziene au plasat-o în afara adevărului, eventual chiar de partea falsului. De asemenea, ține de un soi de *transfigurare*, în măsura în care, pentru a fi ceea ce sunt, romii se închipuie în oglinda răsturnată a *gadje*. Jocul identitate-alteritate este universal, dar romii par să-l joace după niște reguli proprii.

Trecusem de partea cealaltă a oglinzii, precum Alice, și îmi doream să știu ce se află dincolo de acest joc de imagini.

Condiția romă: *un cronotop aparte*

După cum se știe, Max Weber a inclus romii (alături de evrei) în categoria (sau „ideal-tipul”) *popoarelor paria*. Caracteristica fundamentală a acestora apare, nu întâmplător, în *Religia Indiei* : „cea mai pură formă a acestui tip se găsește atunci când poporul în cauză și-a pierdut cu desăvârșire ancorarea sa rezidențială și cu toate acestea este ocupat integral în satisfacerea cerințelor altor popoare stabile – ȕiganii, de pildă, sau, în alt mod, evreii în Evul Mediu” (Weber, 1958 : 13). Conceptul este apoi dezvoltat în alte lucrări pentru a include deprivarea socială și politică, diferențierea cuprinzătoare a funcționării economice și separarea rituală de societatea principală – aceasta nefiind neapărat sau doar rezultatul segregării din afară, ci putând fi generată sau întărită și din interior, prin promovarea unor norme culturale sau religioase care să separe grupul paria de societatea de referință. Fredrick Barth (1969) a preluat la rândul său această încadrare pentru cazul romilor. Alte grupuri, mult mai mici, au fost de asemenea incluse în această categorie : *Tinkers*, *Tater*, *Luri*, *Jats*, *Ghorbat* etc. (Gmelch, 1986). În grade și moduri diferite, caracteristicile identificate de Weber par a fi însă comune tuturor, sugerând faptul că situații identice duc adesea la strategii similare. Romii nu sunt deci „unici” pe lume ; ceea ce îi distinge însă net este durata și instituționalizarea acestei stări, precum și amestecul cu diferitele societăți în care au trăit și care a dus la diferențieri interne relativ durabile la rândul lor.

Încercând să desprindă un soi de numitor comun al „condiției rome”, dincolo de avatarurile în timp și spațiu ale comunităților de romi, András Bíró preia la rândul său (fără să o declare) prima caracteristică identificată

de Weber și consideră că nucleul acestei condiții generice îl constituie relația romilor cu teritoriul : „Cei mai pertinenti factori distinctivi și caracteristici de bază ale romilor sunt asociate, după părerea mea, cu relația lor cu teritorialitatea. Cu puține excepții, o constatare generală pare a fi validă : nicăieri nu a existat un număr semnificativ de romi deveniți țărani sau fermieri, astfel încât rădăcinile și resursele lor să depindă de pământ. În această trăsătură distinctivă văd eu rațiunea fundamentală pentru care romii au fost percepuți de către localnici ca fiind *Celălalt*” (Bíró, 2013 : 14). Dezrobirile încheiate în secolul XIX generează un alt val – și alt tip – de mobilitate, care face ca romii să fie răspândiți, cu densități foarte diferite, practic în întreaga lume. Pornind de la căldărarii din Paris, de pildă, instalați acolo cam pe la începutul secolului XX, Patrick Williams reconstituie faptul că „astăzi, căldărarii din Paris au rude în Canada, în Statele Unite, în Mexic, în Brazilia, în Argentina, în Spania, în Italia, în Germania, în Belgia, în Suedia. Unele dintre aceste rude locuiesc uneori în Australia și în Africa de Sud ; se spune că există romi căldărari în lumea întreagă” (Williams, 1984 : 6). S-ar putea spune că același lucru este valabil și pentru evrei. Da, dar pentru aceștia legătura cu „țara sfântă” a fost indestructibilă, a făcut totdeauna parte din identitatea lor proclamată și a sfârșit prin înființarea statului Israel. Suprema ambiție a activiștilor romi în prezent este recunoașterea romilor ca formând o națiune *fără* teritoriu.

Această particularitate i-a făcut pe țăranii sedentari pe lângă care s-au stabilit, de regulă, romii de-a lungul timpului, să-i considere pe aceștia drept *nomazi*. Or, „nomadul” a fost, pretutindeni, alteritatea temută a tuturor sedentariilor, oameni care nu trăiesc din munca pământului, cărora le lipsește deci ceva esențial pentru a fi oameni „adevărați”. Pentru țăranii români, de pildă, meșteșugarii în general (mulți dintre ei romi) erau astfel de „străini” iremediabili, ținuti la distanță și periculoși chiar dacă trăiau printre ei și nu se puteau dispensa de serviciilor lor. Un joc de copii, menționat de Henri Stahl, se referă astfel la „oile” care sunt ademenite să primească încălțări de la „lup”. Simbolic deci, relația dintre „țărani” și „meșteșugari” pare să fi fost percepută de către primii ca fiind similară celei dintre oi și lupi.

Dar au fost romii „nomazi” în sensul strict al termenului ? Mai degrabă nu, căci nomazii „adevărați” se deplasează în căutarea teritoriului potrivit, a unor resurse necesare, de regulă pentru animalele lor, și se instalează acolo unde găsesc aceste resurse ale pământului. Relația lor cu spațiul este profund diferită de aceea a țăranilor, dar continuă să fie o relație cu – și dependentă de – pământ, pe care îl iau în stăpânire pentru o vreme. Ciprian Necula ajunge astfel să preia sugestia lui Anatoly Khazanov cum că singurul mod posibil de a diferenția nomadul de sedentar este cel generic și privativ de *lipsă a agriculturii*¹ (Necula, 2014). Mobilitatea romilor ? Da, categoric.

1. „Eu am învățat fierăria aici, la socrul meu, până să mă însor mă ocupam de agricultură, eram român, acum am devenit și eu rom, că doar sunt fierar. Nu mai

O mobilitate mânăată de căutarea unor resurse de trai? Desigur. Dar nu „nomadism”¹. În plus, foarte mulți romi și pentru foarte multă vreme au fost robi, legați deci de glie, adaptându-se astfel la această viață *sedentară*. De fapt, în imaginarul colectiv al societăților gazdă, „nomadismul” ȋiganilor a reprezentat mai mult un rezervor permanent de fantasme, de frici și resentimente decât o referință istorică sau geografică precisă. Mai important, pentru putere, „nomadismul” a funcționat adesea ca un operator, explicit sau implicit (e.g. categoria „corturarilor”) al categorizării și stigmatizării sociale, de care s-au folosit societățile gazdă până în ziua de astăzi (în Italia, de pildă, adăposturile construite de stat pentru romi, oricare ar fi aceștia, se numesc prin definiție *campi nomadi*), dar, mai recent, și de anumite comunități de romi pentru a se diferenția de altele, considerate „inferioare”: „Căutați nomazi, asta căutați, niște marginali? – a întrebat un rom din Statele Unite pe etnoloaga venită să-i studieze. Noi nu suntem nomazi. Mergeți pe națională, acolo sunt. Noi trăim de generații în casă. În plus, noi suntem totuși mai evoluati decât ei: părinții noștri au fost la școală, nu trăim la fel ca ei” (Bechelloni, 1998: 35).

Spațiul, în general, și pământul, în particular, nu au fost deci o resursă pentru romi și nu au constituit astfel o rațiune de identificare, de apartenență, pe scurt, de adeziune emoțională². Complementar, neavând un cult al teritorialității, nu au rețineri majore în a încălca teritoriile altora, instalându-se până astăzi, la nevoie, în orice loc liber la îndemână. Lipsiți de pământ și neinteresați de acesta (sau invers), nefiind nicio castă de războinici care să participe la permanentele lupte dintre grupurile umane, romii s-au raportat astfel la o cu totul altă categorie de resurse, ce ar putea fi grupate în sfera largă a *serviciilor*. Nu în sensul modern al termenului, ci în cel mai larg al îndeplinirii unor funcții conexe activităților economice de bază ale societăților în rândul cărora s-au așezat pentru o vreme mai scurtă sau mai îndelungată. Societăților țărănești, de pildă, le-au oferit de la unele dintre produsele meșteșugărești necesare vieții lor specifice la activități conjuncturale din sfera „distracțiilor”, de la muzică la circ. Trăind printre *gadje* și mișcându-se între ei, le-au oferit de asemenea tuturor serviciile lor de comerț. După o lege implicită a cererii și ofertei, romii au știut totdeauna să identifice apoi o

stau între români, ci aici în ȋigănie și nu mai fac bani din munca pământului, ci a fierului” (T.R, fierar, 2011, apud Necula, op. cit.).

1. Alain Reyniers sugerează eufemismul „nomazi peripatetici” (Reyniers, 1998: 9). La rândul său, Jean-Louis Olive (2004) vorbește despre populații „heterotone”. Mai la îndemână ar fi, poate, sintagma de *comunități itinerante*.
2. Prima trăsătură distinctivă dintre țărani și romi menționată de Michael Stewart în tabelul său comparativ este faptul că, în cazul țăranilor, „pământul stă la baza constituirii persoanei”, ceea ce-i caracterizează pe romi fiind „lipsa de atașament față de loc” (Stewart, 2014: 212).

„cerere” nou apărută, la care să răspundă printr-o ofertă pe măsură, însă în limitele unei economii marginale, speculând deci creativ „resurse marginale” (Sway, 1984).

Pe de altă parte, în Țările Române, de pildă, această „profesionalizare” a fost întreținută și chiar stimulată de prin secolul XVII de către boieri, pentru întreținerea și dezvoltarea moșiilor acestora. „Pe măsură ce societatea română devine mai complexă sau, altfel spus, se modernizează urmând modelul occidental, sclavii încep să fie dați să învețe meserii pe lângă muncitori calificați, în diferite specialități, pentru a învăța noi meserii, imperios necesare pe moșia stăpânului” (Petcuț, 2009 : 55). Prețul acestora va crește astfel spectaculos : „cantitatea medie de grame-argint pe care cumpărătorii trebuie să o plătească pentru un sclav va trece astfel de la 366 grame [în medie], în 1593, la 1299 grame, în 1653” (idem : 49). Țigani robii, în general, și cei meseriași, în special, fac astfel parte integrantă din economia feudală a vremii. „Numeroase documente menționează pe lângă numele și numărul sclavilor, și meseria acestora. Îndeletnicirea lor se transmitea din generație în generație, iar exersarea cutărei meserii era limitată la cutare sau cutare ramură de țigani și păstrată în interiorul acesteia, ceea ce l-a făcut pe Ion Chelcea să vorbească de «corporații naturale»” (idem : 59). Așa au apărut – și s-au modificat în timp – faimoasele „neamuri” de romi, a căror unitate internă era conferită nu atât prin relații de rudenie identificabile, cât prin reproducerea unui soi de „comunități de practici” comune (Bălănescu, 2014), care doar apoi își stabilesc propriile reguli de endogamie.

O constatare intermediară se impune : dacă pentru acele vremuri nu se poate vorbi de „integrare”, în sensul politic curent al termenului, „incluziunea” socială a fost mult mai prezentă, romii fiind în numeroase cazuri o parte *sui generis*, ce-i drept, dar parte integrantă a societăților gazdă și a funcționării lor economice¹.

Al treilea element constitutiv al acestei „condiții rome” îl reprezintă *proprietatea*. O viziune mai economică ar fi început cu aceasta – ceea ce nu ar fi fost deloc greșit. De fapt, este dificil – și probabil inutil – de a căuta un lanț causal în acest joc de-a oul și găina. Oare ce a fost mai întâi, lipsa de proprietate, care a dus la orientarea spre „servicii” și la dezinteresul pentru un spațiu de origine al proprietății ? Opțiunea inițială pentru „servicii” și, astfel, dezinteresul pentru proprietatea stabilă în spațiu ? Sau, poate, într-o perspectivă mai culturalistă, un soi de ne-așezare în spațiu, de patos al

1. Mai precis, termenul însuși de „incluziune” nu poate fi unul generic, opus integral „excluziunii”. Pe urmele lui W. Beck, Iulian Stoian, de pildă, atrage atenția că incluziunea este „multi-stratificată”, o comunitate de romi putând să fie astfel „inclusă” într-un sub-sistem social dar „exclusă” din altul (Stoian, 2014). Altfel spus, statutul de rob nu a însemnat pentru toți romii același lucru iar excluziunea lor evidentă în unele privințe a fost adesea însoțită de forme de incluziune în alte privințe.

mobilității, care să fi întors spatele atât proprietății, cât și teritoriului de lungă durată? Cred că o decizie în acest caz ține mai degrabă de științele sociale și/sau de opțiunile ideologice ale cercetătorilor decât de identitatea romilor...

În orice caz, un lucru este cert: cu rare excepții, romii nu au avut o proprietate imobiliară stabilă (sau, când au avut, a fost una efemeră și/sau colaterală), bunurile lor, la care au ținut, intrând de regulă într-o căruță. Aurul, transportabil, a intrat și el în această categorie. Pe această relație dezinteresată cu proprietatea „majoră” s-a dezvoltat un „tip de activitate economică orientat predominant către supraviețuire mai degrabă decât către creștere. În consecință, a avut un caracter închis și limitat. Acest factor ar putea să fi contribuit semnificativ la reproducerea statutului marginal de care au avut parte romii timp de secole” (Bíró, op. cit.: 15). În alți termeni, din lipsa unei proprietăți stabile și/sau din dezinteresul pentru mărirea acesteia, romii au imaginat o *conomie a risipei*¹, un soi de potlach cu soarta, în care câștigul (provenit de regulă de la *gadje*) nu era menit prosperității, ci, introdus în circuitul comunitar, era transformat în sursă de prestigiu și solidaritate comunitară. Urmărind timp de câțiva ani de zile viața grupului de „frați” romi unguri dintr-o sat din Ungaria în timpul comunismului, Michael Stewart constată, de pildă, că:

„Argintul” comunității de frați provenea din forinți, banii statului ungar. În urma acestei conversii simbolice, romii continuau să creadă că munca salarială nu le afecta în mod ireparabil modul de viață deoarece banii câștigați în acest fel, forinții, întruchipau o relație lipsită de valoare socială cu *gadje*, care nu avea nicio finalitate pentru membrii unei comunități de romi. Ziua de salariu se regăsea într-un calendar rom revizuit, semnalând purificări ce durau toată noaptea, în cadrul cărora forinții erau jucați la cărți fără vreo remușcare și transformați în numerarul pur specific fraților geambași. Mai mult, referindu-se la forinți ca bani *gadje*, romii delimitau acumularea privată de avere de comportamentul «rom adevărat». [...] Banii obținuți prin muncă erau buni, cel mult, la asigurarea hranei familiei, dar trebuiau curățați prin jocul de cărți și prin geambașie înainte ca romii să poată trăi din ei (Stewart, 2014: 211).

„Venitul” este necesar, desigur, „la asigurarea hranei familiei”; dar, dincolo de acest registru al necesității, el nu se constituie în „avere”, nu se materializează în „proprietate”, ci are o destinație mai degrabă ludică, în sensul profund al termenului. Ceea ce revine, într-un registru mai degrabă „psihologic”, la a devaloriza munca și proprietatea *gadje*, răsturnându-le sensul prin persiflare, jucându-se cu ele, la propriu sau la figurat. Obținerea acestui câștig ține, la rândul ei, de „noroc”; dar romii se consideră talentați

1. Michael Stewart opune „economisirea” proprie țăranilor „risipei de bani” caracteristică romilor (Stewart, op. cit.: 212).

în a supune norocul prin „șmecherie” și persuasiunea „vorbei”. Alt „rit de răsturnare”, ca să spunem așa, care opune *talentul* rom *trudei* celorlalți. Este astfel absolut firesc, din această perspectivă, ca romii să nu fi avut – și să nu prea aibă nici în prezent – un respect deosebit față de proprietatea altora. La limită, furtul poate ține de „registrul necesității”, dar cel mai adesea este dublat de un soi de provocare, de demonstrație a „talentului” romilor și a „prostiei” *gadje*. În ultimă instanță, este tot o formă de degradare simetrică a lumii *gadje*, demonstrându-i ostentatoriu vulnerabilitatea trufașei sale proprietăți. Pe de altă parte, este însă la fel de firesc, din perspectiva cealaltă, ca romii să fie considerați de către *gadje*, la grămadă, ca *leneși* (căci nu muncesc „ca lumea”) și *hoți* (căci nu respectă proprietatea „legală”). Dacă originea acestor „rituri de răsturnare” este una economică (lipsa inițială de proprietate) sau culturală (valorizarea diferită a muncii și proprietății), este din nou o chestiune de opțiune metodologică.

Pentru moment, putem deci să schițăm „raportarea la teritoriu” la care se referea Bíró prin următorul complex de caracteristici : a) lipsa de atașament pentru *loc*, văzut ca spațiu calitativ și identitar ; b) lipsa/refuzul *proprietății* legate de loc (funciare, imobiliare etc.) ; c) practicarea unei economii a *serviciilor* oferite „din loc în loc”, în funcție de oportunitățile de moment ; și d) în afara unor strategii de acumulare pe termen lung. Toate acestea se constituie și se raportează neîncetat la lumea din afară printr-un soi de „rituri de răsturnare”, de afirmare a unor caracteristici în oglindă cu cele *gadje*, căpătând astfel semnificații simbolice suplimentare de revanșă și legitimare a unei superiorități a dominatului față de dominația explicită a societăților gazdă. Am putea vorbi astfel de un *topos* social generic, suficient de caracteristic romilor în general și în care componentele descrise mai sus sunt diferențiate mai mult analitic, ele făcând parte, de fapt, dintr-un complex de sens care integrează, după cum vom vedea, și alte componente.

Din acest punct de vedere, următorul set de componente la care trebuie să ne referim este cel legat de *timp*. Legătura cu *spațiul* nu este (doar) una metafizică, ci (și) una cât se poate de empirică. Astfel, lipsa unei ancorări stabile în spațiu duce și la o relativizare a proiecției în timp, în *durată* : trăit în locul de moment, timpul se concentrează și el în moment, în actual. Pe scurt, timpul rom este, în principiu, *prezentul continuu*, o „curgere orizontală permanentă” (Spinelli, 2003). Trecutul referențial este selectiv și se reface prin performări prezente de gesturi și vorbe alese, prin ritualuri de purificare și cântece, de pildă, practicate în sânul comunităților de romi.

Dar romii au și alte motive care alimentează acest „prezent continuu”. Unul principal îl constituie efemeritatea proprietății. Or, rudenia însăși a apărut și pentru a asigura criteriile de moștenire, adică durata în timp a proprietății grupului de rudenie sau a îndreptăririi acestuia la un anumit teritoriu. În lipsa, relativă, a acesteia, accentul rudeniei rome va cădea pe *alianță*

(mai larg, „relații orizontale”) mai mult decât pe *descendență*, aceasta din urmă căpătând adesea aspecte fictive evidente, menite mai degrabă să legitimeze sau să întărească practici ale „prezentului continuu”.

Termenul generic sub care sunt grupați, de regulă, romii în România este cel de „neam”. Singurul termen românesc disponibil, acesta nu face decât să indice, indistinct, existența unui grup cu o anumită coeziune internă și recunoaștere externă, bazate pe conștiința unei „spîțe de neam”. Romii înșiși vorbesc despre neamurile de romi precum căldărarii, spoitorii, gaborii etc. De fapt, termenul românesc de neam s-ar potrivi doar la *vica*, despre care vorbește Patrick Williams, adică un grup de rude posedând un nume emblematic, de regulă patronimic, un soi de „neamul Popeștilor”. Grupurile de rudenie sunt însă mult mai multe și mai extinse. Pe de altă parte, criteriile de clasificare a acestora diferă foarte mult între ele, fiind proprii fiecărei grupări. Astfel, după cum constata Patrick Williams, „nu există căldărar în sine ; cel care este căldărar aici, este ȋurari dincolo” (Williams, 1984 : 274). Istvan Horvath remarcă la rândul său că „nu este vorba de faptul că oamenii utilizau diferite denumiri pentru a desemna diferite tipuri de apartenențe, ci de faptul că aceste etichete își schimbau conotațiile în funcție de contextul în care erau utilizate” (Horvath, 2012 : 188). Pentru a putea urmări diversitatea de „neamuri” rome, trebuie să le privim deci din diversitatea de puncte de vedere din care le clasifică romii înșiși¹.

Pentru a le înțelege mai ușor particularitatea comună, am putea să le comparăm cu neamurile românești. Acestea recurg la „spîțele de neam”, adică la stabilirea unor linii de descendență patrilineare dintr-un strămoș comun. Forma tipică de organizare a satelor românești bazată pe „neamuri” a fost aceea a satelor umblătoare pe moși : printr-o legendă proprie a eroului eponim, fiecare sat se declara ca fiind întemeiat „de mult” de către *n* frați, care au bătut parul și au întemeiat astfel satul, de la ei provenind și cele *n* neamuri vechi sau bune ale satului actual (Stahl, 1959). Neamurile erau astfel grupuri de descendență, a căror existență și legitimitate – inclusiv aceea a moștenirii „în neam” a proprietăților lor – se întemeiau într-un moment originar plasat *in illo tempore* și consfințit prin legenda eroului eponim².

1. În *osada* rome din Slovacia (aproximativ „colinii”), Lenka Budilova și Marek Jakoubek (2005) au identificat, de pildă, trei niveluri ale grupurilor de rudenie : familia nucleară, familia „complex” și *fajta*, un lineaj de descendență patrilineară. Clasificarea pare însă mai degrabă „exogenă”, bazată pe literatura despre rudenie, decât integral „emică”...
2. Astfel, „fenomenul biologic al spîței face loc unui fenomen pur juridic. Fiecare neam este reprezentat printr-un moș sau bătrîn. După lungi tatonări se fixează definitiv numărul acestor bătrîni. Legenda etiologică se naște apoi și netezește toate aceste asperități” (H. Stahl, 1938 : 565). Eventualele revizuiuri nu afectează această ordine genealogică : în obștea Câmpulungului, de pildă, al 42-lea moș

Situația în cazul romilor este una profund diferită, evenimentul central fiind cel al căsătoriei. În exemplara sa etnografie a căsătoriilor căldărarilor din Paris, Patrick Williams identifică următoarele trei momente distincte : *mangimos* (inițierea cererii în căsătorie), *abiav* (anunțarea publică) și *paciv* (confirmarea). La toate, „comunitatea” joacă un rol activ¹. În final, Williams ajunge la următoarele concluzii : „Acele *vici* (ale căldărarilor din Paris, n.n.) nu sunt grupuri în care indivizii descind dintr-un strămoș comun pe linie agnatică, sunt grupuri în care indivizii se căsătoresc între ei” (idem : 339). „Ceea ce face individul care își lasă numele unei *vica* nu are nicio importanță. Ceea ce este important nu sunt evenimentele și trecutul, ci relațiile și prezentul” (idem : 164). „Strămoșul nu întemeiază grupul, ci îl enunță prin numele (sau, mai exact, unul dintre numele sale). Nu există strămoșul și apoi grupul nou care descinde din acesta. Romii evocă doar *a posteriori* personalitatea acestuia și faptele sale remarcabile pentru a legitima grupul care îi poartă numele. [...] O *vica* există mult după evenimentul sau individul care sunt prezentați ca fiind întemeietori, ea există din momentul în care o tendință endogamă devine reperabilă” (idem : 340).

Altfel spus, grupurile, oricare ar fi talia lor, se constituie și funcționează în prezentul continuu al alianțelor, nu în trecutul descendențelor². Iar ceea

este introdus de abia în secolul XIX, iar obștea Dragoslavelor era formată din 22 de moși și jumătate. În consecință, „situarea individului în cadrul genealogiei satului era crucială” (Chirot, 1976 : 142). Mai întâlnim, și relativ recent, recursul la asemenea „ficțiuni legale”, cum le-ar fi numit Sumner Maine. Astfel, de pildă, „Uniunea Poporului Corsican a încercat o recenzare a «adevăraților» corsicani stabilind o «carte de identitate corsicană» pe baza descendenței din cei patru [stră]moși” (Poutignat și Streiff-Fenart, 1995 : 177).

1. Patrick Williams descrie în detaliu o adunare de *mangimos* a unei comunități de căldărari din Paris. Următorul scurt fragment nu poate da decât o imagine vagă a complexității evenimentului : „Membrii adunării își exprimă părerile, toată lumea pare a fi de acord : este delicat și este important să alegi o noră. Înțelepciunea taților trebuie să asigure stabilitatea căsătoriilor și prosperitatea căminelor în care vor fi trăit tinerele cupluri. Toni A. îndrăznește să intervină pentru a spune că o căsătorie este un lucru atât de grav, încât nu se poate lăsa inițiativa tinerilor și că nimic nu e mai frumos decât înțelegerile dintre doi șefi de familie. [...] Un alt participant la festivitate intervine însă și el : „Exact asta este ceea ce trebuie să li se reproșeze : pretenția de a-și regla singuri afacerile lor. Ce, cred ei că nu e nimeni aici pentru a le rezolva problemele ? Cu ce sunt ei mai presus decât ceilalți ?” (Williams, op. cit. : 52-53).
2. Paharul de neam descris de Cătălina Tesăr (2012) la corturari pare să fie un contra-exemplu. „Am primit paharul ca moștenire de la înaintașii noștri. Pe vremuri, doar cine avea un pahar era un om de seamă” – declară corturarii. Este de remarcat totuși că, păstrat cu grijă departe de privirile străine, acesta își dezvăluie semnificația tot doar cu ocazia căsătoriilor, unde joacă un rol esențial

ce oferă alianța (căsătoriile) este un grad corespunzător de endogamie de grup, în care, chiar dacă ideologic nu sunt bine văzute, căsătoriile între veri primari, de pildă, sunt (sau în orice caz au fost) destul de frecvente¹. Tendința nu este deci doar una de interdicție a căsătoriei în afara romilor, ci și una de păstrare pe cât posibil a apropierii în interiorul „neamurilor” de romi. „Nu grupul reproduce o tendință de endogamie, ci tendința de endogamie întemeiază grupul” – constată Williams (op. cit. : 339). Apoi își permite să generalizeze : „În rândul tuturor celor pe care îi numim țigani, orice grup care depășește nivelul familiei elementare, care își atribuie un nume și care primește un nume de la ceilalți țigani, oricare ar fi acest nume și criteriul la care se raportează, este un grup întemeiat pe baza unei tendințe de endogamie ; densitatea acestei endogamii este mai puțin importantă pe măsură ce volumul grupului este mai mare” (idem : 343).

Într-un registru mai teoretic, „totul se petrece ca și cum dimensiunea temporală, verticala grupurilor, nu ar conta ; relațiile se stabilesc pe orizontală” (idem : 141). „Avem de a face cu o uitare a tot ceea ce trimite la trecut, o punere între paranteze a dimensiunii temporare a tuturor determinațiilor, o aplatizare a relațiilor care permite acest gen de grupări. Cudacoveștii, Filipeștii și Belcheștii (*vici* din grupul căldărarilor de la Paris, n.n.) se vor considera pur și simplu ca trei *vici* la fel de diferite între ele precum sunt față de oricare altele ; originea lor comună va fi uitată. Romii par a neglija tot ceea ce ar putea trimite la origine, la vremea constituirii unui grup pentru a nu se raporta la grup decât acum, în prezent, în relațiile sale actuale cu grupuri echivalente” (idem : 142). „Este interesant să constatăm – conchide Williams – că este posibil să dăm socoteală despre situația observabilă făcând apel la practicile matrimoniale și nu este posibil dacă recurgem la regulile de filiație” (idem : 341).

Această organizare a rudeniei² pare perfect coerentă cu cele prezentate până acum, concentrând solidaritățile comunitare în spațio-temporalitatea

în negocierile dintre familii. Autoarea consideră și ea, de fapt, că „paharele sunt obiectualizarea și premiza relaționării și interdependenței”. În plus, *de facto*, aceste pahare nu sunt totdeauna atât de vechi pe cât se pretinde...

1. Endogamia de neam pare să fie mult mai puternică în comunitățile din Balcani și Europa Centrală decât în cele din Spania, Portugalia sau Lituania, unde amestecul cu populațiile locale a fost mai larg și mai timpuriu. De asemenea, analiza genetică a populațiilor rome a identificat comunități relativ mici și durabile cu o rată mare de endogamie (Mendizabal et al., 2012).
2. Prezentare evident parțială, în primul rând prin omiterea celeilalte fețe a lui Janus, relația cu morții. Fără a ne putea permite să atingem aici și această problemă, se poate spune totuși, cred, că și morții lucrează pentru unitatea prezentă a grupurilor de romi. „Nicio unitate a manushilor nu se constituie fără raportarea la morți – constată, de pildă, Elisabeth Tauber. Manushii valorizează apropierea sau distanța

particulară romilor în general, în locul și timpul actual, acolo și așa cum au nevoie mai mult micile comunități pentru a-și asigura mai bine modul curent de viață. Această solidaritate „orizontală” se va extinde apoi în forme mai largi și mai puțin formalizate de alianțe simbolice și de forme de coeziune a grupului, ficțiuni funcționale care se prezintă ca piloni ai modului de viață rom, ca *romanes*, similar, dar dintr-o perspectivă opusă legendelor eroului eponim și cultului *moșilor* din satele românești.

Imaginea curentă despre romi, în general, este (și) aceea a unei deosebite solidarități interne, de „neam”, de rudenie – drept care se și vorbește uneori, puțin fantezist, de „familie extinsă”¹. Cea mai simplă expresie a acestei tendințe, care are, de fapt, alte resorturi, este extinderea apelativului de „frate” la toți bărbații unui grup de romi și generarea pe această cale a unor „comunitarizări” (*Vergemeinschaftung* – Weber, op. cit.) interne de referință². În cazul femeilor, cea mai răspândită și vizibilă formă de solidaritate este aceea mult mai informală care se conturează spontan în jurul copiilor, care beneficiază de la naștere de suportul și protecția tuturor femeilor din proximitate. În condițiile de precaritate cronică a grupurilor de romi, această protecție supra-dimensionată, asigurată de

grupurilor de țigani după respectul pe care aceștia îl acordă morților. [...] Pentru manushi, procesul de apropiere (*Schaffungsprozess*) funcționează invers, nu prin expunerea unor obiecte, ci prin reținerea (*Entziehen*) unui obiect (ne-utilizare, ne-numire) după moarte. Sistemul respectului față de mort este cel care reglementează acest proces” (Tauber, 2006: 22). Este ceea ce constatare și Patrick Williams: manushii nu numai că „nu vorbesc despre morții lor”, dar le distrug bunurile și le abandonează așezările. Pe scurt, morții sudează neamul nu prin pomenirea lor în veci, ci ștergându-li-se urma imediat după moarte (Williams, 2003).

1. Următoarea mărturie a lui Ciprian Necula, rom fierar „la originile sale”, este edificatoare în acest sens: „Din experiența personală, atunci când la școală am fost pus să-mi desenez familia, realizarea desenului meu a durat mult mai mult, nu pentru că aș fi desenat mai lent sau pentru că aș fi fost mai nepriceput, ci pentru că familia mea era mult mai numeroasă. Pe lângă mamă, tată, bunici, frate (ceea ce desenau în mod normal colegii mei), eu am mai adăugat și veri primari, veri secundari, unchi, mătuși etc. Percepția familiei, așa cum mi s-a format în copilărie, era în mod cert diferită de a colegilor mei, etnici români” (Necula, op. cit.).
2. Michael Stewart (op. cit) dedică, de pildă, numeroase pagini prezentării „fraților de cântec” din comunitatea studiată. Este interesant de remarcat faptul că în societatea țărănească din România astfel de „frății” se întâlnesc doar în cazul riturilor de trecere și a rudeniei simbolice destul de rare a fraților de cruce, dar niciodată la nivelul unor întregi comunități. Dimpotrivă, termenii de rudenie care capătă o folosință generică și curentă sunt cei de nepoate/nepoată, respectiv unchiule/mătușă, doar că în acest caz ceea ce se pune în scenă este mai degrabă solidaritatea genealogică, verticală, între generațiile grupului de apartenență și nu cea orizontală între „frați”.

grupul de femei și nu doar de familie, a putut susține o fertilitate mai mare în comunitățile de romi în contextele și perioadele în care aceasta constituia un avantaj evoluționar¹. Mai putem constata și astăzi acest lucru când, la nașterea unui copil rom, se umple întreaga maternitate cu rudele și vecinele mamei – ceea ce alimentează, adesea, un alt stereotip, cel al „populației înlocuitoare”.

Generic, această „rudenie” transversală *hic et nunc* este rezumată cel mai bine, poate, de următoarea explicație a unui tânăr fierar rom : *prietenul este fratele pe care ți-l alegi* (apud Necula, op. cit.). Exemplele pot continua însă *ad libitum*.

Dar această periferializare a descendenței în rudenie și a timpului originii în viața socială în general ridică și o altă problemă : apartenența etnică. Mai mult, ne putem întreba dacă romii au o „etnie”. Toți *gadje* ar face ochii mari la o asemenea întrebare : bineînțeles că au o etnie, sunt *țigani* (sau, mai recent, *romi*) ! Jumătate din identitatea etnică este deci asigurată, cea care ține de exo-identificare. De asemenea, regăsim și o parte a mecanismului de formare și reproducere a grupurilor etnice, aceea care ține de interacțiunile inter-etnice menite, după Fredrick Barth, să întrețină frontiera dintre etnii și să le împiedice astfel să se dizolve în varii alterități (Barth, 1969). Iar în cazul romilor, aceste „frontiere” nu au fost doar simbolice : respinși de pretutindeni, ei au devenit pretutindeni țigani și iremediabil *non-gadje*. Din punctul lor de vedere însă, romii au devenit ceea ce sunt mai ales prin frontierele interne, construite de ei înșiși.

Pe de altă parte însă, interacțiunile *inter-etnice* nu sunt suficiente pentru a conferi identitatea etnică (în ultimă instanță, acestea se rezumă la o dinamică de *in-group/out-group*) ; ele se cer dublate de relații *intra-etnice* specifice. Iar apartenența etnică, pentru a alimenta acel *sens* împărtășit fără de care apartenența n-ar fi ceea ce este, are nevoie și de o ancorare în timp. „Ceea ce diferențiază în ultimă instanță identitatea etnică de alte forme de identități colective (religioase sau politice) este faptul că aceasta este orientată spre trecut și că are totdeauna o «aură de filiație»” (R. Cohen, 1978). După cum afirmase deja Weber, *credința* în originea (și nu *faptul* originii) comune constituie trăsătura caracteristică a etnicității” (Poutignat și Streiff-Fenart, op. cit. : 177). Doar că, am remarcat, romii nu par foarte preocupați de origine, iar rudenia lor se joacă mai ales în alianțele prezentului continuu. Prin exo-identificare, sunt un grup etnic ; prin endo-identificare, nu-i interesează așa ceva (mai exact, nu i-a interesat până relativ recent). După cum am văzut,

1. Reversul medaliei constă în faptul că, în prezent, fertilitatea mai mare și timpurie devine un impediment pentru accesul la piața muncii, ceea ce întărește sărăcia, care, la rândul ei, valorizează nașterile timpurii ca cea mai sigură cale de acces a femeilor la respectul din partea celorlalți și la stima de sine (Janky, 2006).

în interiorul comunităților de romi jocurile apartenenței și excluderii se joacă după alte reguli decât cele ale etnicității, în sensul propriu al termenului.

Istvan Horvath vorbește în acest sens de o „logică non-alternativă”. „În viziunea dominantă asupra etnicității, asumarea unor etnonime se bazează pe o logică dihotomică și consecventă. Alegerea identificării printr-un etnonim exclude în mod logic și pentru orice alt context restul opțiunilor posibile și este asumat că alegerea identificării printr-un etnonim persistă indiferent de contextul în care persoana se va identifica. [...] Deci, în această logică, practica asumării mai multor categorii etnice (identitare) în contextul unor plasări în sisteme referențiale diferite este total exclusă”. În cadrul populațiilor de romi există însă „o varietate a strategiilor identitare sau chiar situații de hibriditate socio-culturală”. Este amintit cazul lăutarilor, care se autoidentifică, după caz, ca lăutari, romi, români sau țigani, ceea ce se află „în totală neconcordanță cu gramatica identitară dominantă în România” și ține mai degrabă de o „polytaxis”, o clasificare multi-criterială și explicit „non-alternativă”: ori român, ori rom! (Horvath op. cit.: 190). Mă întreb însă în ce măsură putem vorbi aici de „etnonime”, adică de identificări pe baza unui criteriu etnic, fie el și unul „non-alternativ”? Cred că avertismentul lui Max Weber cum că sociologii ar trebui să renunțe la conceptul de „etnie” deoarece este mult prea confuz (Weber, 1971) ar fi mai util în cazul romilor decât în multe alte cazuri...

Care este însă atunci identitatea romă, sau, mai corect, ce se poate spune în această privință?

Dacă preluăm distincția lui Selim Abou (1981) dintre *identitatea culturală* (repertoriul de practici și cunoștințe disponibile pentru un individ sau o colectivitate) și *identitatea etnică* (o selecție din repertoriul identității culturale, cu care comunitatea etnică alege să se identifice), am putea spune că romii, în general, au o identitate culturală difuză (sistematizată și cristalizată relativ recent în *romanipen* de către elite), care nu i-a preocupat însă în mod deosebit și nu cunosc (sau nu au cunoscut până relativ recent) identitatea etnică, forma esențială fiind aceea a identităților situaționale sau relaționale (Stewart, 1995), în și prin care se stabilesc și acele „practici și cunoștințe” cu valoare identitară. Dacă vom considera apoi *identitatea colectivă* în genere ca fiind discursul legitim al unei apartenențe cu sens și durabile, vom observa că ceea ce face să *dureze* identitățile rome nu este atât o ancorare genealogică într-un trecut definitoriu, cât o solidaritate permanent (re)produsă prin interacțiunile prezentului continuu; metaforic, am putea spune că este o durabilitate orizontală mai degrabă decât una verticală. Identificarea cu originea pare să nu fi avut *sens*, rostul *apartenenței* ținând mai degrabă de asigurarea unor solidarități restrânse în timp și spațiu, pusă în scenă printr-o dramaturgie socială de o mare complexitate.

Pe de altă parte, dimensiunea *legitimității* a constituit totdeauna un reper „durabil”, căci diferitele grupuri de romi se legitimează ca fiind ceea ce sunt

și într-un mod negativ, prin delimitarea de *gadje*, în primul rând, dar și prin (re)negocierea permanentă a unor frontiere „interne”, față de alte grupuri de „romi”. Iar cel puțin legitimarea ca *non-gadje* a fost una constantă și sacrosanctă, făcând ca „identitățile rome” să fie de neînțeles în afara societăților *gadje* în care au trăit, negându-le. A existat astfel practic permanent un joc identitar de *răsturnare a modelului*: modelul *gadje*, la care s-au raportat permanent și din care au preluat adesea; răsturnare, căci reprezentanții modelului au fost desconsiderați și degradați *de jure*, iar ceea ce a fost preluat de la ei a fost transfigurat în valori și bunuri *romanes*. Se pare astfel că identitatea romă nu se opune pur și simplu unei alterități după logica aristotelică a lui *tertium non datur*; ea nu este pur și simplu A, ci, opusă lui non-A, este totodată și acest non-A. Relația de contradicție a romilor cu *gadje* este adevărată și falsă în același timp.

A este A și non-A în același timp? Pare un joc sau o ficțiune. Într-un fel, asta și este – cel puțin din punctul nostru „logic” de vedere. Ne întoarcem astfel la povestea inițială, cu precizarea însă că această „ficțiune” identitară, dincolo de adevăr sau fals, dă *sens* unei apartenențe care altfel ar fi rămas una permanent tristă...

*

Această plasare coerentă în spațiu și în timp constituie astfel un soi de *cronotop* coerent, ce poate prefigura, cred, „condiția romă” dincolo de indefinitele ei orchestrări în timp și spațiu, fondul (relativ) comun al (sub)culturilor particulare ale diferitelor grupuri de romi.

La ce bun o etnografie a romilor în vremuri de restriște?

Cercetările antropologice de referință despre romi încearcă să reconstituie mai degrabă un soi de „ontologie socială” aparte (vezi și articolul lui Martin Olivera în acest volum), de „cultură” a romilor în acel sens major și holistic al *Culturii* la care țin atât de mult antropologii. „Cronotopul” schițat mai sus se înscrie și el în acest gen de ambiții.

Pe de altă parte însă, tocmai pentru că au învățat lecția primitivismului, antropologii cu pricina se feresc de tentațiile esențializării, atât cercetările de teren, cât și sintezele teoretice punând *sui generis* în scenă *diferențele* și diversitatea comunităților rome. Or, scena politică actuală cere un *discurs al unității*, atât din punctul de vedere al Puterii, care are nevoie de un subiect guvernabil și deci cât mai unitar și coerent, cât și din cel al elitelor rome, care luptă pentru recunoașterea romilor ca formă *sui generis* de națiune și

astfel de subiect unitar al unor revendicări comune. La extrema cealaltă, recrudescența rasismului tinde să restrângă tot mai mult cultura și/sau diversitatea romă la stereotipul ușor identificabil al unui subiect generic al excluziunii. Pe scurt, „problema romă” se pune în prezent mai mult în termeni de *identitate politică* unitară decât de *identități sociale* diverse și de *recunoaștere* a primeia mai mult decât de *cunoaștere* a celor din urmă. Are ceva de spus antropologia în această privință?

Într-o ultimă întâlnire cu sociologul și activistul rom Gheorghe Nicolae, vechiul meu coleg mi-a șoptit către sfârșit, oarecum așa, între noi: *Vezi și tu, nu exagerați cu etnografiile astea, avem nevoie acum mai mult de unitate...* Or, ceea ce știam amândoi la fel de bine, „etnografiile” scot în evidență mai mult diferențele decât unitatea.

Pe de altă parte însă, tot el a pledat în ultimii ani, în stilul său provocator inconfundabil, pentru „schimbarea discursului”, considerând (în cunoștință de cauză!) că modul în care societatea civilă și lumea politică deopotrivă pun problema a devenit o înfundătură pentru „cauza romă”. „Trebuie să elaborăm un nou limbaj, bazat pe o revizuire onestă și critică a abordărilor anterioare, să înțelegem originile crizei actuale și să pășim mai departe. [...] Limbajul pe care îl căutăm nu ar trebui să alimenteze ostilitate față de romi, ci dimpotrivă, să ofere cadre alternative de abordare. Aceasta permite tratarea reflexivă a chestiunilor controversate, care altminteri ar fi etichetate ca fiind «criminalitate romă» sau ar fi atribuite «moștenirii genetice a nomadismului țigan» [...]. Unele afirmații din acest articol ar putea fi criticate ca întărind stereotipurile, deși intenția mea este exact cea opusă. Îmi doresc să încep dezvoltarea unui limbaj adecvat pentru a aborda ceea ce până în prezent constituie tabuuri sau secrete cunoscute de toți” (Gheorghe, 2013 : 41-42). Constatarea tristă, pe care Gheorghe o răstoarnă în miză a unei mobilizări generale, este formulată astfel : „În loc să ne gândim la soluții viabile, ne rezumăm la politizarea gândirii. În cazuri în care romii merită să fie blamați, intervenim și cerem ca afirmațiile rasiste să fie condamnate. Această strategie poate fi văzută, însă, ca o reducere a libertății de exprimare deoarece transmite mesajul că romii nu pot fi criticați. Multe concepte ale vocabularului nostru antirasist sunt astfel subminate – inclusiv însăși noțiunile de «rasist» și «rasism» – deoarece acestea sunt folosite adesea fără o definiție adecvată a sensului și mizei lor” (idem : 44). Pe scurt, pledoaria sa este una pentru înlocuirea actualei *politizări a gândirii* cu o mult mai adecvată și eficientă *gândire a politicii* – și anume dincolo de comoditatea riscantă a „corectitudinii politice” birocratice.

Poate antropologia (sau, mai bine spus, cercetarea socială empirică în general) să contribuie cu ceva la un asemenea proiect? Categorie da!

În primul rând, dincolo de considerente etice sau politice, antropologia poate contribui cu fapte de teren la *de-ghetoizarea* nu a romilor, ci a discursului

despre romi. După cum am amintit și în cele de mai sus, nu doar teoretic, ci și faptic, studiile de teren au pus în evidență modul în care, dincolo de segregare, romii au fost totdeauna parte integrantă a societăților în care au trăit ca meșteșugari, furnizori de servicii sau chiar ca robi indispensabili moșilor boierești, evoluând și schimbându-se odată cu acestea și modul în care identitățile lor variate s-au configurat totdeauna printr-un dialog aparte cu societățile *gadje*. De ce ar fi diferită situația astăzi și de ce abordăm „problema romă” ca și cum ar fi una distinctă, intrinsecă, a romilor și doar a lor? Mondializarea recentă a dislocat, la propriu și la figurat, această „condiție” despre care am vorbit mai sus, așa cum s-a întâmplat însă și cu toate celelalte societăți cuprinse de acest val planetar. Romii actuali sunt mai apropiați de *gadje* decât erau în urmă cu câteva decenii și trebuie priviți deci cu atât mai mult ca actori cu drepturi depline ale aceleiași mondializări, piețe a muncii, strategii politice etc. Corespunzător, trebuie să privim ca subiecți ai unei *antropologii a mondializării* și nu ca ariergardă a unei antropologii coloniale, fascinată de ultimii primitivi interiori. Din această perspectivă, se poate *constata* că romii nu sunt nomazi, ci sunt și ei „instalați în mobilitate”, rămânând totodată „conectați” (Diminescu, 2005), asemenea altor grupuri din spațiul liber al mondializării; că nu se află în afara pieței muncii, ci continuă să-și ofere serviciile identificând oportunități și nișe într-o perfectă logică de piață; că rasismul anti-rom, cu nuanțele sale particulare, face parte și el dintr-o mișcare mult mai vastă de repliere xenofobă a societăților dominante, însoțită de o sublimare discursivă a rasismului însuși; că, în alt registru, „nu avem nevoie de un minister al sănătății romilor” (apud Rădulescu, 2014) și deci de politici sanitare separate pentru romi etc. În final, că, deși exacerbată, excluziunea romilor recurge la mecanisme de marginalizare care ne afectează pe toți: „trăim cu toții în ceea ce s-ar putea numi «vremea romilor»” – conchide Michael Stewart (Stewart, op. cit.: 213). Altfel spus, trebuie să luăm în serios contextul recent al conectivității, care relativizează și mai mult apartenențele la *loc*, inclusiv în cazul romilor (vezi, de pildă, Benarrosh-Orsoni, 2012) și, mai larg, contextul ubicuu al mondializării, al acestor *globalscapes* și *lumi imparate* (Appadurai, 1990) din care este alcătuită lumea noastră actuală și din care romii fac și ei parte cu sau fără știrea lor – sau a noastră...

De asemenea, incluzând în abordarea sa „durată lungă”, antropologia poate analiza, comparativ, *procesul* etnicității și relația dintre o identitate politică și una socială, precum și *condițiile* de convergență dintre acestea, dincolo de explicabilul, dar nerealistul *fiat* al elitelor rome. Concret, dincolo de „deșteptarea” romilor ca „națiune” (vezi Horvath, op. cit.), etnografiile tematice sau locale pot identifica heterogenizări reactive sau adaptative dincolo de presiunea omogenizatoare. Altfel spus, tocmai luând în serios mondializarea, trebuie să luăm în serios și relocalizarea ca parte constitutivă a acesteia: „trăim, de fapt, într-o lume tot mai diversificată, doar mascată de

omogenitate” (Long, 1996 : 39). Relativ diferiți, romii sunt atrași/îmipiși spre unitate, dar continuă să se și diferențieze după alte reguli decât cele ale trecutului și nu este deloc evident dacă atracția majoritară va fi spre *etnicitate* sau spre ceea ce Arjun Appadurai (op. cit.) numește *ethnoscapes*¹ și nici cum își vor redefini apartenențele în jocul macro-social al globalizării și relocalizării.

Pe scurt, încercând să-i răspund postum lui Gheorghe Nicolae, aș spune că „etnografiile” (precum cele din prezentul volum, de pildă) nu pot înlocui politicul și nici măcar nu-l pot condiționa, dar pot sluji la *gândirea politicului* și avertiza împotriva eventualelor derapaje ale *politizării gândirii*. Desigur, deconstructivismul inerent antropologiei, fie el și unul „bine temperat”, va fi reticent cu mitizarea originii și esențializării culturii practicate strategic sau naiv de unele elite rome (cât și nerome). De asemenea, etnografia fiind (pe cât posibil...) o descriere a ceea ce *este*, va putea contraria câteodată discursul despre ce s-ar *dori* să fie. Dar, prin studiile sale de caz, antropologia (care – mai este nevoie să o amintesc? – nu mai este de mult un „colonialism academic occidental” cum încă se mai tem unii activiști romi și neromi) va putea oferi o imagine comprehensivă atât a convergențelor, cât și a diferențierilor recente ale lumii rome, bazată pe o cunoaștere aprofundată a „condiției rome” în general. Și mă încăpățânez să cred că un activism informat este mai util decât un activism doar pasionat...

Pentru aceasta însă, principalul lucru practic pe care l-am învățat în acești trei ani este necesitatea convergenței prin *traducere* (iar antropologia *este* traducere...) a celor patru categorii de actori sociali care evoluează de regulă în rețele separate ale spațiului social : statul, societatea civilă cu activiștii săi romi și neromi, academia și, mai presus de toate, comunitățile rome însele. Schimbarea discursului la care visa Gheorghe Nicolae trebuie să înceapă astfel prin efortul de traducere reciprocă a celor patru idiomuri separate într-un limbaj comun. Iar aceasta presupune, în amonte, depășirea blocajului dat de așa-zisul dublu limbaj al romilor. Și iată că ne întoarcem astfel la punctul de plecare al acestui eseu...

Referințe bibliografice

- Abou, Selim, 1981, *L'identité culturelle*, Editions Anthropos, Paris.
 Appadurai, Arjun, 1990, „Disjuncture and difference in global cultural economy”, *Theory, Culture and Society*, vol. 7, pp. 295-310.

1. Prin *ethnoscape* înțeleg peisajul alcătuit de persoanele care constituie lumea în mutație în care trăim : turiști, imigranți, refugiați, exilați, expați și alte grupuri și persoane mobile care constituie o caracteristică esențială a lumii și par să afecteze politică în și dintre națiuni într-un grad fără precedent” (Appadurai, 1990 : 297)

- Barth, Fredrick, 1969, „Introduction”, în Fredrick Barth (coord.), *Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organization of Cultural Differences*, Universitetsforlaget, Bergen/Oslo, pp. 9-38.
- Bălănescu, Gabriel, 2014, *The Ethnic life of flowers – A Boldeni florist ethnography*, teză de doctorat în sociologie, SNSPA, București.
- Bechelloni, Orsetta, 1998, „Des vanniers devenus brocanteurs au pays des grands crus”, *Etudes tsiganes*, nr. 12, pp. 33-46.
- Benarrosh-Orsoni, Norah, 2012, „Nourrir une co-presence transnationale. Communication et moyens de transport de familles Roms entre la Roumanie et la France”, Ninth Annual IMISCOE Conference : Mobility as the new paradigmatic perspective in the social sciences ?, 28-29 August, 2012, Amsterdam.
- Bíró, András, 2013, „The price of Roma integration”, în Andras Biro, Nicolae Gheorghe, Martin Kovats et al. (coord), *From Victimhood to Citizenship : the path of Roma integration*, Kossuth Publishing Corporation, pp. 11-40.
- Budilova, Lenka ; Jakoubek, Marek, 2005, „Ritual impurity and kinship in a Gypsy osada in eastern Slovakia”, *Romani Studies* 5, 15 (1), pp. 1-25.
- Chiot, Daniel, 1976, „The Romanian Communal Village: An Alternative to the Zadruga”, în Robert F. Byrnes (coord.), *Communal Families in the Balkans : The Zadruga. Essays by Philip E. Mosely and Essays in His Honor*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame – London, pp. 139-159.
- Diminescu, Dana, 2005, „Le migrant connecté : pour un manifeste épistémologique”, *Migrations/Société*, Vol. 17, nr. 102, pp. 275-292.
- Dincă, Valentin, 2014, *Economia socială, parte a politicilor publice pentru romi – Studiu comparativ între România și Italia*, teză de doctorat în sociologie, SNSPA, București.
- Elias, Norbert, 2002, *Procesul civilizării*, Polirom, Iași.
- Gheorghe, Nicolae (în colaborare cu Gergő Pulay), 2013, „Choices to be made and prices to be paid : potential roles and consequences in Roma activism and policy-making”, Andras Biro, Nicolae Gheorghe, Martin Kovats et al. (coord.), *From Victimhood to Citizenship : the path of Roma integration*, Kossuth Publishing Corporation, pp. 31-83.
- Gmelch, Sharon Bohn, 1986, „Groups That Don't Want In: Gypsies and Other Artisan, Trader, and Entertainer Minorities”, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 15, pp. 307-330.
- Horváth, István, 2012, „Etnonimul de rom ca instrument al politicii identitare”, în István Horváth, Lucian Nastasă (coord.), *Rom sau țigan. Dilemele unui etnonim în spațiul românesc*, Editura ISPMN, Cluj-Napoca.
- Janky, Béla, 2006, „The Social Position and Fertility of Roma Women”, în Ildikó Nagy, Marietta Pongrácz, István György Tóth (coord.), *Changing Roles : Report on the Situation of Women and Men in Hungary 2005*, Tarski Social Research Institute, Budapest, pp. 132-145.
- Kovats, Martin, 2003, *The politics of Roma identity : between nationalism and destitution*, ([http : //www.opendemocracy.net/people-migrationeurope/article_1399.jsp](http://www.opendemocracy.net/people-migrationeurope/article_1399.jsp)) accesat la 12.09.2009.
- Long, Norman, 1996, „Globalization and localization : new challenges to rural research”, în Henrietta Moore (coord.), *The Future of Anthropological Knowledge*, Routledge, London/New York, pp. 37-59.

- Mendizabal, Isabel ; Lao, Oscar ; Marigorta, Urko ; Wollstein, Andreas ; Gusmao, Leonor ; Ferak, Vladimir ; Mihai, Ioana ; Jordanova, Albenă ; Kaneva, Radka ; Kouvatsi, Anastasia ; Kucinskas, Vaidutis ; Makukh, Halyna ; Metspalu, Andres ; Netea, Mihai ; Rosario de Pablo ; Horolma, Pamjav ; Radojkovic, Dragica ; Rolleston, Sarah ; Sertic, Jadranka ; Macek Jr., Milan ; Comas, David ; Kayser, Manfred, 2012, „Reconstructing the population History of European Romani from Genome-wide Data”, *Current Biology*, 22. pp. 2342-2349.
- Necula, Ciprian, 2014, *Etnicitate și strategii economice ale unor grupuri de romi în perioada socialistă*, teză de doctorat în sociologie, SNSPA, București.
- Olive, Jean-Louis, 2004, „Groupes minorisés et ethnies discriminées : Des processus de nomination et de désignation de l'autre”, *Esprit critique*, 6 (1), pp. 3-13.
- Petcuț, Petre, 2009, „La valeur des esclaves tsiganes en Valachie (1593-1653)”, *Etudes tsiganes*, nr. 38, pp. 44-61.
- Poutignat, Philippe ; Streiff-Fenart, Jocelyne, 1995, *Théories de l'ethnicité*, PUF, Paris.
- Reyniers, Alain, 1998, „Quelques jalons pour comprendre l'économie tsigane”, *Etudes tsiganes*, nr. 12, pp. 8-32.
- Spinelli, Alexian Santino, 2003, „The notion of time in Roma culture”, Report of the Seminar „Cultural identities of Roma Gypsies, Travellers and related groups in Europe”, Strasbourg, 15-16 September (http://www.coe.int/t/dg3/romatravelers/archive/documentation/culture/repseminaronCulturalIdentities_en.asp), accesat la 13.10.2010.
- Stahl, Henri H., 1938, „Organizarea socială a țărănimii”, *Enciclopedia României*, vol. I, Imprimeria Națională, București.
- Stahl, Henri H., 1959, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, vol. II, Editura Academiei R.P.R., București.
- Sway, Marlene, 1984, „Economic Adaptability. The Case of the Gypsies”, *Journal of Contemporary Ethnography*, 13 (1), pp. 83-98.
- Tauber, Elisabeth, 2006, *Du wirst keinen Ehemann nehmen ! Respekt, Bedeutung der Toten und Fluchtheirat bei den Sinti Estraixaria*, Lit Verlag, Berlin.
- Tesăr, Cătălina, 2012, *Women Married off to Chalices : Gender, Kinship and Wealth among Romanian Cortorari Gypsies*, teză de doctorat în antropologie, University College London, Londra.
- Vrăbiescu, Ioana, 2014, *The Construction of Roma Nationalism : Legitimacy and political Identity*, teză de doctorat în științe politice, SNSPA, București.
- Weber, Max, 1971, *Economie et société*, Plon, Paris.
- Weber, Max, 1958, *The Religion of India*, Free Press, New York.
- Williams, Patrick, 1984, *Mariage Tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Roms de Paris*, L'Harmattan/Selaf, Paris.
- Williams, Patrick, 2003, *Gypsy World : The Silence of the Living and the Voices of the Dead*, University of Chicago Press, Chicago.

Sunt romii o „minoritate etnică”?

O chestionare a cazului românesc¹

Martin Olivera

De ce trebuie să ne mai punem o astfel de întrebare? Pare un fapt deja definitiv stabilit: *Roma and Travellers* formează o minoritate europeană care, conform estimărilor, numără între 6 și 12 milioane de indivizi (Liégeois, 2007: 27-33). „Ei” au diviziuni și comisii în cadrul instituțiilor europene și au făcut, în ultimii ani, obiectul mai multor întâlniri la nivel înalt sub președinția U.E., beneficiind, printre altele, de un deceniu pentru „incluziune” (*Roma decade inclusion* – 2005-2015). De altfel, alții militează pentru crearea unui „statut cadru pentru poporul rom” care să certifice juridic existența celor pe care îi definesc ca fiind „o națiune fără teritoriu compact” (Garo, 2009). În același fel, romii reprezintă în România una dintre minoritățile naționale cărora statul român le „recunoaște și garantează [...] dreptul la păstrarea, la dezvoltarea și exprimarea identității lor etnice, culturale, lingvistice și religioase” (Art. 6 din Constituție).

Exact categoria „etnie” este folosită în documentele oficiale, mai ales în recensământul național, alături de alte caracteristici (sex, vârstă etc.). Oficial, romii ar fi ceva mai mult de 600.000 (conform recensământului din 2011) sau mai mult de două milioane, conform unor estimări la alt nivel (ONG-uri). Percepuți ca populație defavorizată, romii sunt, pe de altă parte, obiectul unor politici specifice materializate printr-o agenție guvernamentală care le este dedicată: A.N.R. (Agenția Națională pentru Romi).

Independent de mizele socio-economice, această recunoaștere oficială a statutului de „minoritate” vizează valorificarea istoriei și culturii comunităților de romi, astfel încât acestea să nu mai fie văzute ca grupuri marginale, definite prin anomie. Într-un cuvânt, este vorba de a *pozitiva* „identitatea romă”, mult prea des definită prin carențe (de integrare, de cultură, de

1. Articol publicat în *Etudes tsiganes*, nr. 39-40, trim. III, 2009, pp. 128-150.

moralitate, de igienă etc.). Pe hârtie, o astfel de ambiție nu poate fi decât încurajată. Și atunci de ce să ne întrebăm dacă romii, mai ales cei din România – de vreme ce despre situația lor vom discuta – formează *efectiv* o „minoritate etnică”?

În realitate, titlul de mai sus este, în mod deliberat, provocator și nu redă cu precizie întrebarea pe care vrem să o punem. Mai degrabă decât să ofere un răspuns peremptoriu și definitiv la o asemenea întrebare – ceea ce, să amintim în treacăt, știința nu este legitimată să facă, din motive pe care le vom vedea –, miza articolului constă în a pune întrebări referitoare la categorisirile uzuale și măsurarea incapacității lor de a sesiza ceea ce constituie originalitatea și particularitatea societăților rome românești, în toată diversitatea lor. Și aici, ca și în alte cazuri, se poate întâmpla ca inițiative laudabile să nu facă nimic altceva decât să se îndepărteze de necunoaștere, fără a debloca însă resorturile acesteia, atât de alunecoase în cazul țiganilor.

Pe de altă parte, dincolo de ambiția pur și simplu științifică vizând o mai bună înțelegere a realităților socio-culturale, contextul actual nu este deloc inocent în ceea ce privește motivele unei asemenea interogări: a defini și/sau „a recunoaște” existența unui grup uman particular pentru a susține o politică specifică în ceea ce îl privește nu sunt demersuri anodine. În ceea ce-i privește pe țigani, este ceea ce se face de câțiva ani, la diferite niveluri: locale, naționale și continentale. Desigur, așa cum știm, „politica romă” există în cadrul statelor europene, prin acțiune sau prin omisiune, cel puțin din secolul al XIX-lea, cu efecte negative și chiar dramatice. Noutatea actuală constă în caracterul internațional, coordonat și explicit instituționalizat al acestei politici, plecând de la principiul că țiganii (romi, gitani, sinti și alți „nomazi”) constituie *global* „un popor”, „o etnie” sau „o minoritate”. Nu mai este vorba doar despre preocupări naționaliste, sociale și/sau polițienești care, ca odinioară, fundamentează politicile referitoare la aceste grupuri, ci, cel puțin oficial, despre o cunoaștere pozitivă: instituțiile se bazează, mai mult sau mai puțin direct, pe diverse cunoștințe istorice, lingvistice, sociologice și antropologice elaborate de-a lungul ultimelor decenii pentru a defini țiganii *sui generis* ca entitate socio-culturală *obiectivă*.

Știința este astfel invitată pe scena publică, în calitate de cauțiune rațională care motivează, sau mai degrabă justifică politicile puse în practică. Practicienii săi au deci legitimitatea de a suscita și a întreține dezbaterea și întrebările referitoare la acest subiect, reamintind că toate cunoștințele pe care ei le produc sunt, prin natura lor, nuanțate, diverse și contradictorii, ele neputând fi luate ca evidență univocă (Bachelard), cu atât mai mult în domeniul științelor umane.

Din acest punct de vedere, antropologia are ceva de spus despre modul inadecvat în care sunt studiate grupurile de țigani. O face deja de mai mulți ani, dar, de multe ori, destul de discret. În 1988, Leonardo Piasere rezuma situația astfel:

Mi se pare că asistăm în ultimii ani la formarea unui front de anti-etnologi heterogeni, compus atât din lideri țigani, cât și din non-țigani, care trăiesc în vecinătatea și la limita lumii țigănești. [...] După ce a ascultat una dintre comunicările mele despre „Țiganii din Italia”, Rajko Djuric (secretar al Romani Union) mi-a reproșat că îi distrug pe țigani, fărâmițându-i în miriade de grupuri și punând accentul în mod excesiv pe particularitățile lor. [...] Cu manierele sale amabile și amicale, [el] mă acuza cu blândețe că sunt un „tribalist înapoiat”. [...] Într-un cuvânt, mi se pare că, dintre toți țiganologii, noi stăm cel mai prost. Cu siguranță că istoricii, sociologii, lingviștii și pedagogii nu cunosc criticile care se revarsă peste etnologi. [...] De vreme ce aceștia muncesc pentru a scrie o istorie uitată sau pentru a construi un viitor glorios, sunt savanți cu renume; iar noi, niște delatori retrograzi. [...] Va trebui oare țiganologul anului 2000 să ajungă sub controlul liderilor politici și/sau religioși țigani? (Piasere, 1989 : 104-105)

La mai mult de douăzeci de ani după ce s-a pus această întrebare, avem de-a face cu aceeași situație, doar că, după căderea Zidului, publicarea discursului militant pan-rom și instituționalizarea acestuia s-au accelerat : „recunoașterea” și „integrarea” romilor, definiți ca majoritate marginalizată, au devenit simboluri ale noii Europe, „democratice și reunificate”. Până la urmă, nu prea mai e loc, cel puțin în domeniul public, pentru perspective care să invoce diversitatea istorică, socială și culturală a societăților țigănești, considerându-se că astfel de poziții ar putea să compromită mobilizarea în jurul unei „cauze” larg răspândite. E ca și cum ai uita că cercetătorii încearcă să prezinte realitățile pe care le observă în complexitatea lor, fără să țină cont de o miză politică globală și, în toate cazurile, în afara oricărei judecăți morale. Evident, naivitatea pozitivistă a dispărut de mult timp, oamenii de știință știu foarte bine că nu sunt cugetători neprihăniți, ruși total de cele lumești. Totuși, știința pe care ei o produc are un caracter specific, dat fiind că se înscrie într-un domeniu structurat care delimitează și discută fără încetare cadrul validității sale.

În acest cadru și în aceste condiții, savantul se bucură de o libertate fundamentală, așa cum amintea, în felul său, Raymond Aron :

Nu ne gândim să negăm că științele sociale nu pleacă niciodată de la *tabula rasa*, că felul cum se pun problemele este sugerat de evenimente, că metoda nu este independentă de sfera socială, că adesea rezultatele sunt influențate de interesele națiunilor și ale claselor sociale. La fel de fatal ar fi și să tragem concluzia că științele sociale nu sunt decât ideologii de clasă sau de rasă și că ortodoxia impusă de un stat totalitar nu diferă, prin natura sa, de libera cercetare a societăților pluraliste. Există însă, orice s-ar spune, o *comunitate a științelor sociale*, mai puțin autonomă decât comunitatea științelor naturii, dar, în orice caz, reală. Care sunt regulile constitutive ale acestei comunități a științelor sociale ?

1. Mai întâi, absența restricțiilor în cercetarea și stabilirea faptelor înseși [...];

2. După aceea, absența restricțiilor la dreptul de a discuta și critica, nu doar în cazul rezultatelor parțiale, ci și al fundamentelor și metodelor [...];

3. În fine, absența restricțiilor la dreptul de dezvrăjire a realului [...].

Se întâmplă rar ca un savant să se folosească simultan și fără limite de aceste trei libertăți. Ar fi aproape inuman să o facă. Mai precis, funcția comunității științelor sociale este tocmai de a crea, prin dialog și critici reciproce, echivalentul acestor trei libertăți (Aron, 1959 : 25-27).

În contextul actual, caracterizat prin crispări naționale securitare, în care țiganii apar ca migranți indezirabili prin excelență (cf. evenimentelor recurente din Italia în ultimii ani sau politicilor franceze – Vitale 2009, Legros 2010 – care îmbină „instalarea provizorie” – prin intermediul „satelor de inserție” – cu respingerea romilor migranți), ni se pare urgent să ascultăm punctele de vedere și analizele nuanțate produse de cercetători pentru a deconstrui mai bine schemele univoce care fac din aceste populații „problema publică” ce trebuie „tratată”.

Plecând de la terenul efectuat la *gaborii* din Transilvania (Olivera, 2013), firul acestui articol se va desfășura în jurul a trei întrebări succesive :

- Definiția primordialistă a *etniei* este valabilă și în cazul romilor din România ?
- Abordarea privind circumstanțialitatea *etnicității* este valabilă și în cazul romilor din România ?
- Ce concluzie putem să tragem pentru studierea realităților rome ?

Romii din România și definiția primordialistă a „etniei”

Ce se înțelege în mod obișnuit prin „etnie” ? Conform *Dicționarului Robert historique de la langue française*, este vorba de „un ansamblu de indivizi care împărtășesc un anumit număr de caracteristici de civilizație, printre care și cele de limbă”. Rădăcina indo-europeană a cuvântului *ethnos* ar fi *swe-swedh*, desemnând „ceea ce există în mod autonom, ceea ce are o existență proprie”.

O astfel de definiție corespunde foarte bine cu opinia comună conform căreia etnia este percepută ca un grup uman „natural”, caracterizat prin „trăsături culturale”, un „patrimoniu” propriu, mai ales lingvistic. În această logică substantivistă, etnia este, pentru foștii colonizați, ceea ce națiunea este pentru foștii colonizatori : „etnicii” se mulțumesc cu mituri fondatoare atunci când „naționalii” fac Istoria.

Pentru A.C. Taylor, „noua terminologie care se elaborează (în secolul al XIX-lea colonial, în care termenul „etnie” este un element central) permite punerea la locul lor a populațiilor cucerite, fracționarea și închiderea lor în definiții teritoriale și culturale univoce” (Taylor, 1991 : 242). Citând mai ales de acum celebra lucrare scrisă de J.L. Amselle și E. M'Bokolo (1985), ea conchide că „închegarea etniilor trimite dintotdeauna la procese de dominare

politică, economică sau ideologică a unui grup asupra altuia”. Abordarea substantivistă sau primordialistă a fost astfel repusă în discuție pe larg în antropologie în ultimii treizeci de ani. Dar cercetătorii sunt aproape singurii care consideră că această deconstrucție este realizată.

În mod exemplar, definiția „minorității naționale”, așa cum se regăsește în Proiectul de lege privind statutul minorităților naționale din România, aflat de mai mulți ani în dezbateri, se înscrie perfect în percepția esențialistă a societăților umane. Astfel, potrivit articolului 3 : „Prin minoritate națională se înțelege orice comunitate de cetățeni români, care trăiește pe teritoriul României din momentul constituirii statului modern, numeric inferioară populației majoritare, având propria *identitate etnică, exprimată prin cultură, limbă sau religie*, pe care dorește să o păstreze, să o exprime și să o dezvolte”.

Dacă ne supunem provizoriu acestei concepții despre identitățile colective, care ar putea fi, în cazul romilor din România, această „identitate națională, etnică, culturală și religioasă” care îi constituie ca grup distinct ?

Sigur că există un discurs „național” rom elaborat în cadrul mișcărilor militante, plecând de la cunoașterea ȝiganologică : fundamentat pe ideea unei origini indiene comune, naționalismul rom s-a înarmat cu o limbă standardizată, un drapel, o zi anuală (8 aprilie) și un imn (faimosul *Gelem Gelem*, popularizat de Goran Bregovic) – cf. „Statutului cadru al poporului rom”, op. cit. Astăzi, acțiunea militantă rămâne totuși destul de îndepărtată de realitățile de teren și are ecouri mai degrabă în diverse instituții decât în comunitățile rome locale.

Să reamintim în primul rând că cei interesați nu se referă la un teritoriu de origine altul decât locul lor de domiciliu : „originea indiană” nu are sens pentru *gabori* de exemplu. Și când unii își însușesc uneori această ipoteză auzită la televizor sau citită în ziare, nu o fac decât pentru a schimba vorba în felul lor. „Noi, da, poate că venim din India (subînțeles : *dacă spuneți voi !*), dar ei (ceilalți ȝigani, de-acolo), ei vin din Africa, de-aia sunt sălbatici, necinstiți etc.” De câte ori nu am auzit aceste vorbe, într-o logică foarte diferită de originea comună și unificatoare !

Teritoriile care formează România actuală atestă o istorie diversificată, ea fiind supusă mai multor influențe (slavă, bizantină, otomană, rusă, austro-ungară etc.). Iar comunitățile rome nu au fost impermeabile la acest trecut care este și al lor, în toată complexitatea lui (Olivera, 2010). Experiența celui de-Al Doilea Război Mondial nu a fost la fel pentru ansamblul comunităților : unii bărbați din Transilvania au luptat în trupele ungare împotriva rușilor sau pe frontul de Est, în timp ce grupuri de familii erau deportate de guvernul român în Transnistria, ca „ȝigani nomazi”.

Din punct de vedere cultural, roadele diversității istorice se văd și astăzi. Există romi de diverse confesiuni : ortodocși, catolici, uniati, protestanți, neo-protestanți și, în cadrul acestora din urmă, diverse culte (penticostali,

advențiști, bapțiști, Martorii lui Iehova etc.). Aceste comunități diferite practică și tradiții vestimentare, matrimoniale, profesionale diferite, dar vorbesc și limbi diferite : unele grupuri nu vorbesc romanes, ci doar româna și/sau maghiara, în funcție de regiuni, în timp ce vorbitorii de romanes au o mare varietate dialectală, ceea ce nu permite întotdeauna o comunicare ușor de realizat – iar pentru a exista această comunicare, ar trebui să încerce să se întâlnească și să vorbească, ceea ce nu este deloc evident.

Desigur, unele grupuri se aseamănă datorită unei proximități istorice și geografice : observăm multe puncte comune între romii *gabori* din Mureș și romii *ciurari* de pe valea Târnaviei. Dar aceste comunități se aseamănă și cu cele vecine, românești sau ungurești, câteodată chiar mai mult cu cele din urmă decât cu alte „frății etnice” rome care trăiesc în regiuni îndepărtate (fără să mai vorbim despre țiganii din alte țări).

Dacă am vrea totuși să identificăm cu orice preț „grupuri culturale” rome, purtătoare ale unei „identități specifice”, ar trebui să ținem cont de o cartografie a comunităților locale : romii dintr-o anumită regiune, chiar și dintr-un grup de sate, împărtășind aceleași obiceiuri vestimentare, un anumit fel de a vorbi romanes, o anumită istorie locală etc.

Din acest punct de vedere, romii *gabori* par să formeze grupul ideal :

- toți sunt originari de pe un teritoriu identificat : o rețea de sate din județul Mureș ;
- vorbesc romanes în același fel, cu puternice influențe ungurești ;
- poartă un costum tradițional specific : bărbații au mustați lungi, pălării negre cu borurile mari și costume de culoare închisă, femeile au fuste lungi, din materiale subțiri, cu multe pliseuri și basmale care sunt legate într-un anumit fel ;
- au o „meserie tradițională” : zincărie pentru acoperișuri (mai ales punerea de jgheaburi de streășină) ;
- sunt, aproape toți, catolici sau evangheliști (penticostali, advențiști, bapțiști sau Martorii lui Iehova) ;
- căsătoria se face pe bază de zestre și au spițe de neam „nobile” (*raj Kane viți*) în care se transmiteau pahare din argint (*taxtaj*) ;

Rezumând, acești romi dispun astăzi de toate atributele obișnuite ale etniei : un etnonim, un teritoriu de origine, o limbă a lor, tradiții percepute ca specifice (vestimentare, profesionale, matrimoniale etc.). Se conformează astfel, cel puțin în discursul destinat Celoralți, ideologiei primordialiste și concepției ei despre societățile umane.

Să notăm totuși că nu este ceva comun pentru ansamblul grupurile rome din România : sunt numeroși cei care nu revendică niciun etnonim particular și nu se remarcă printr-o „identitate comunitară” fățișă. Ocupațiile lor profesionale, ca și veșmintele lor, pentru a lua ca exemplu două atribute foarte vizibile și frecvent mobilizate în identificarea „grupurilor rome tradiționale”, nu îi singularizează cu adevărat de cei care îi înconjoară. Nu înseamnă că

aceste grupuri locale, deși mai discrete, nu formează grupuri sociale particulare, în cea mai mare parte endogame, ai căror membri se disting în mod *evident* în ochii lor de „ceilați țigani” și de *gadje*.

O perspectivă esențialistă exigentă ar revela astfel existența a zeci și zeci de „etnii rome” diferite, și tot atâtea „minorități naționale” potențiale, numărând maximum câteva mii de indivizi fiecare. Iată ceea ce ar complica mult organizarea instituțională a țării dacă toate ar trebui să fie reprezentate...

Și asta nu e tot. Admițând că este necesar, exemplul *gaborilor* arată de ce abordarea primordialistă este nu doar de neacceptat de către administrație, dar și eronată din punct de vedere al înțelegerii sociologice. În cazul *gaborilor*, la fel ca și în orice altă societate umană, punerea în perspectivă istorică, fie ea chiar și modestă, dovedește că „trăsăturile caracteristice” nu sunt niciodată stânci de neclintit, nici măcar cele care au fost ridicate la rang de simboluri naționale (Hobsbawm și Ranger, 1992).

Cercetările arată, într-adevăr, că acești „romi autentici și tradiționali” și-au *reinventat*, fără doar și poate, tradițiile, cel puțin partea vizibilă a lor (costum, activitate profesională și, ceea ce este semnificativ, chiar și etnonimul), de-a lungul ultimilor patruzeci de ani :

- meseria „tradițională” de „zincar” s-a dezvoltat în familii începând cu anii '60 : cei mai în vârstă moștenesc priceperea de la foști patroni sau prieteni *gadje*, nu de la strămoșii lor... ;
- pălăria mare din fetru negru, stindard contemporan al *gaborilor* „romi cu pălării”, nu a apărut decât în anii 1980-1990 – de altfel, mărimea borurilor acestor pălării crește în continuare... ;
- însuși etnonimul *gabor* pare să se fi răspândit printre romi abia în ultimii treizeci de ani : în mod semnificativ, nu îl folosesc niciodată între ei, ci doar prin raportare la *gadje*, ca etichetă în general bine primită (cea de țigani tradiționali „respectabili” – Houliat, 1999 : 128).

Dacă analiza procesului de reinventare a tradiției în cazul *gaborilor*, reinventare care are loc de mai mult de două generații, nu este subiectul prezentului articol (pentru detalii suplimentare, vezi Olivera, 2012), putem constata că aceștia au adoptat *public*, spre deosebire de alți țigani români, o „identitate etnică” proprie sau cel puțin prezentată ca atare. Pentru că, într-adevăr, un studiu detaliat al „caracteristicilor culturale” ale *gaborilor* demonstrează mai degrabă integrarea profundă a acestor romi în contextul socio-cultural local decât perpetuarea unei identități exotice (moștenite din India sau din altă parte) : organizarea înrudirii, precum și practicile vestimentare, de exemplu, trimit direct la realitățile spațiului românesc și transilvănean (Olivera, 2013, capitolele 3 și 4).

După ce a inventariat și disecat îndelung grupurile etnice, antropologia insistă de mai mult de vreo treizeci de ani pe ideea conform căreia identitățile colective nu sunt *obiecte*, ci *construcții*, umanitatea nefiind alcătuită din „națiuni”, „popoare” sau „etnii”, definite ca tot atâtea entități discrete, ci

din *societăți* care sunt în contact unele cu altele și care manipulează identități colective, fiecare individ putând să se înscrie, în funcție de contexte, în diferite grupuri sociale. Unele societăți mobilizează o retorică esențialistă, precum ale noastre state-națiuni numite „moderne” și, în mod marginal, de câțiva ani, *gaborii*, dar nu și altele.

Mai pe larg, analiza realităților socio-culturale ale *gaborilor* pledează în favoarea ideii că orice societate este *metisată* prin însăși natura sa, în sensul pe care îl dă acestui termen J.L. Amselle (Amselle, 1990). În consecință, a susține că romii din România nu se potrivesc cu logica „etică” nu înseamnă a face din ei grupuri umane cu carențe, care pot fi definite exclusiv negativ. Dimpotrivă, aceasta constituie o pre-condiție *sine qua non* dacă vrem să înțelegem bogăția diversificată a acestor societăți și felul lor original de a fi în lume, care se lipsește foarte ușor de un discurs de reificare a identității colective.

Dar dacă romii, la fel ca oricare alt grup uman, nu pot fi caracterizați printr-un patrimoniu istorico-cultural care le-ar fi primordial și definitiv propriu, poate că au în comun o *etnicitate*, un mod de a se afirma colectiv, materializat prin „frontiere etnice” comune.

Romii din România – un „grup etnic”, conform lui Barth?

După cum știm, o dată cu lucrările lui F. Barth și ale continuatorilor săi (Barth, 1969), a avut loc o ruptură importantă în antropologie în ceea ce privește studierea identității etnice ; în locul abordării etniei ca un grup social *dat* care se definește printr-un conținut, Barth pledează mai degrabă pentru studierea *etnicității* înțelese ca „diferitele modalități prin care diferențele culturale devin pertinente pentru organizarea socială” (Poutignat și Streiff, 1995 : 191). De unde și focalizarea pe frontierele etnice ca loc strategic de afirmare colectivă : aceasta se realizează în interacțiune cu Celălalt.

Astfel de concepții se regăsesc, în parte, în ideile lui Max Weber, conform căruia „grupul etnic se definește în mod fundamental printr-o conștiință de apartenență” (Weber, 1971 : 124-143) sau, mai larg, în cele ale lui E. Leach, pentru care o societate se caracterizează prin folosirea unui „noi” (Leach, 1991 : 668). Iată deci o perspectivă care poate părea mai potrivită pentru a sesiza ansamblul romilor români cu aceeași privire : neasemănându-se „obiectiv”, ei ar avea în comun exact faptul că toți se autodefinesc ca romi. Dar nici aici lucrurile nu sunt atât de simple.

În primul rând, o astfel de abordare exclude *de facto* grupurile ai căror membri nu sunt vorbitori de romanes. Când se exprimă în română sau în maghiară, cei interesați folosesc aproape întotdeauna termenii „țigăni” și foarte rar pe cel corect politic – „rom” ; de fapt, acesta este rezervat instituțiilor și

discursurilor mediatice. Astfel că cei care nu vorbesc romanes nu-și spun în general niciodată „romi”.

Pe de altă parte, membrii comunităților în care romanes este limba maternă (pe lângă *gajikanes*, română sau maghiară, în funcție de loc) nu înțeleg toți același lucru prin expresia „Noi, romii” (*Ame, ol roma*). Pentru a reveni la exemplul *gabor*, când aceștia spun „Noi, romii”, aceasta înseamnă „Noi, cei care ne spunem *gabori*”. În mod evident, în ochii lor acest „Noi” trimite doar la semenii lor, nu la o vastă categorie, compusă ea însăși din sub-categorii. De unde și inutilitatea etnonimului *gabor* folosit între ei: el nu are nicio relevanță. Și dacă trebuie într-adevăr să precizeze pentru un spirit confuz – etnograful debutant, de exemplu – despre ce fel de romi este vorba, cei interesați spun, zăpăciți și incapabili să definească acest „Noi” mai bine decât prin tautologie: „Ei bine, noi! Romii romi (*Ame, romane roma*)! Pentru ei nu există un meta-grup în care ei să reprezinte doar un element. În alți termeni, *gaborii* nu se reprezintă ca „minoritari printre minoritari”, ci se afirmă ca *nație* proprie și suficientă. Semenii sunt cei cu care unirile matrimoniale sunt în mod natural de dorit pentru că este vorba despre rude mai mult sau mai puțin îndepărtate.

De partea cealaltă, romii întrețin diverse „frontiere etnice” care ne duc mult mai departe de un simplu față-n față romi/*gadje*. Printre figurile alterității găsim:

- cei mai numeroși: *gadje*. Dar folosirea termenului este variabilă, în funcție de context. El poate desemna doar vecinătatea apropiată sau ansamblul locuitorilor din România care se definesc ca non-țigani sau toți cei care (inclusiv personajele din telenovele) se conformează stereotipurilor occidentalului „modern”. De altfel, în cadrul mării categorii *gadje* există o mulțime de sub-categorii distincte, considerate mai mult sau mai puțin apropiate: ardelenii, moldovenii, bucureștenii, oltenii etc.;
- Ceilalți foarte altfel: *africanuri* (africani) și *chinezuri* (asiatici), figuri radicale ale alterității; ei nu sunt nici măcar *gadje*. Nu atât culoarea pielii este cea care determină categorisirea (există *gadje* afro-americani și asiatici în seriale), ci modul de viață perceput – sau fantasmă;
- cei mai răi Ceilalți: *rumunguri*, definiți ca „țigani ratați”, fără limbă (se consideră că nu vorbesc decât *gajikanes*, în acest caz maghiara, ceea ce explică și termenul folosit), fără cultură, fără moralitate etc. Pentru *gabori*, aceștia joacă rolul de dublu negativ, anti-societate prin excelență, amenințând regulile de viață romanes și virtuțile ei;
- Ceilalți locali, dar exotici: *țerhari* (*cortorari*, în română), adică țigani nomazi care trăiesc în corturi. Sunt țigani percepuți ca „înapoiți”, cu care pot avea relații de comerț, chiar de prietenie, fără să se ajungă însă la cele de căsătorie: acești țigani sunt prea ciudați!;
- Ceilalți foarte apropiați: *ciurari* și *giurgiuvoie*, țigani originari din regiuni foarte apropiate, cărora li se acordă mult mai ușor eticheta de romi, deși *gaborii* preferă să folosească aceste etnonime specifice pentru a-i distinge

mai bine de *adevărații* semenii – chiar dacă în unele familii frontierele par mai confuze datorită căsătoriilor ;

- Ceilalți identici : *viți*, pseudo-liniaje pe filiație agnatică, preferențial endogame. Permițând perpetuarea logicii de prestigiu și noblețe familială, *viți* și manipularea lor motivează în ochii *gaborilor* natura particulară a nației lor și endogamia.

Iată o posibilă încercare (rapidă) de definire a etnicității *gabor*. Aceste frontiere etnice, foarte variabile și puternic instrumentalizate, sunt prin definiție proprii *gaborilor*, de vreme ce aceștia se auto-includ *ca atare* în acest joc al oglinzilor. Mai este oare necesar să precizăm că cei clasificați ca *rumunguri* sau *țerhari* nu formează entități socio-culturale reale? Deci o astfel de tipologie a alterității nu este valabilă decât pentru *gabori*.

Ca punct comun *a minima*, am putea oare să considerăm că toți romii mobilizează o categorie identică, aceea a *gadje* ? Și, în acest caz, ar însemna să excludem de la început pe toți nevorbitorii de romanes care, prin definiție, nu folosesc acest termen : dacă putem găsi imagini apropiate în română și maghiară care să justifice ceea ce desemnează cuvântul, nu există însă o traducere concretă a lui.

Exemplul *gabor* arată că această categorie, *gadje*, este relativă și instabilă : în funcție de comunități și contexte, ea nu trimite concret la aceleași realități socio-culturale. Bineînțeles, *gadje* au un punct comun : dincolo de variațiile naționale și regionale, ei sunt cei care se afirmă ca „naționali”, în timp ce țiganii se mulțumesc să fie acolo. Dar, așa cum am arătat, intimitatea cu acești *gadje* ai săi motivează mai mult identitatea originală a unei societăți rome decât o simplă schemă de opoziție binară.

În sfârșit, *gadje* nu sunt toți identici și, în fapt, diferitele grupuri rome nu întrețin toate aceleași relații cu ai lor *gadje*. În consecință, recurența distincției romi/*gadje* nu motivează atât o omogenizare a „identității rom”, cât diversificarea perpetuă a comunităților locale. În ceea ce-i privește pe *gabori*, „mândria națională” nu se construiește prin distingerea neîncetată de categoria *gadje*, ci mai degrabă față de *rumunguri* și, deși mai puțin evident și univoc, de *țerhari*. Din punct de vedere al *gadje*, și unii, și ceilalți intră totuși în vastul ansamblu țigani/roma.

La modul general, fiecare comunitate romă organizează umanitatea în felul său, fără să se conformeze perspectivelor țiganologice potrivit cărora ansamblul țigani/roma formează o categorie semnificativă. Există, așa cum vedem în cazul *gaborilor*, proximități locale și extensia calității de „rom” la alte grupuri care nu sunt strict semenii lor, dar ceea ce este important este că în niciun moment această extensie nu merge până la a delimita neamul țigani/roma așa cum a fost el definit de societățile majoritare acum mai mult de 200 de ani.

Oricum ar fi, într-o perspectivă circumstanțialistă în maniera lui Barth, putem considera că *gaborii* formează pur și simplu un „grup etnic” : cu

excepția câtorva nuanțe individuale și familiale, ei ordonează în același fel vastul domeniu al Celorlaltă. În schimb, se dovedește că este mult mai dificilă definirea unei etnicități comune instrumentate de ansamblul romilor din România.

Ontologie romă: direcții de reflecție

Până la urmă, singurul lor punct comun nu ar putea fi acela că toți sunt priviți ca țigani sau, de câțiva ani, ca romi? Dar este el oare suficient pentru a produce un sentiment de solidaritate și/sau de apartenență? În alte contexte, unii autori au avansat următoarea idee: „Faptul de a fi numiți în mod colectiv sfârșește prin a produce o solidaritate reală între oamenii astfel desemnați, chiar și numai pentru că, prin însăși această numire comună, ei sunt în mod colectiv obiectul unui tratament specific” (cazul *latinos* etc.) (Poutignat și Streiff, 1995: 158).

A.C. Taylor evocă la rîndul său o logică asemănătoare: „Aceste etnii pe care antropologii le-au deconstruit cu răbdare au devenit totuși subiecți, preluând de multe ori discursul etnicist sau indigenist folosit la adresa lor de către cei dominanți [...]. Toată problema este de a ști dacă etnicitatea revendicată este de natură cu adevărat distinctă de cea care le este impusă” (Taylor, 1991: 243).

Studierea societăților rome și, mai larg, țigănești arată că un asemenea proces nu este sistematic: *gaborii* au fost întotdeauna percepuți ca țigani, iar până acum aceasta nu a produs o solidaritate generalizată cu celelalte grupuri desemnate la fel. În cazul lor, putem chiar să constatăm că omniprezența de douăzeci de ani a „problemei rome” pe scena publică românească și europeană nu a făcut altceva decât să accentueze voința lor de a se delimita de cei pe care societatea majoritară îi percep ca fiind „frații lor etnici”.

Credem că mecanismul descris mai sus de către Poutignat și Taylor poate eventual să se instaleze atunci când cei desemnați împărtășesc cu cei care desemnează același mod de definire a identității colective sau, altfel spus, același mecanism ontologic. Atunci poate să înceapă un joc dominant/dominat, în care primii sfârșesc prin a impune categorializarea lor, ca în cazul ungarilor din România: conștiința națională maghiară transilvăneană s-a dezvoltat mult de când regiunea a fost alipită Regatului Român, subsumând diversitățile regionale și locale și îndeosebi identitatea secuiască (*szekeley*). În această situație, populația minoritară împărtășește cu majoritarii aceeași logică de definire a identităților colective, bazată pe un soclu primordialist, potrivit retoricii naționale: fiecare „popor” are propria istorie, propria cultură etc.

În cazul societăților țigănești – și poate că aici apare un punct comun (unii vor exclama: „în sfârșit!”) – se pare că funcționează altceva, care ajută la

menținerea discursului majoritar la locul său, fără a-i lăsa însă influență totală asupra definiției ontologiei comunitare : romii știu că *gadje* se înșală în privința lor, și asta e normal, pentru că ei sunt *gadje*. Nu trebuie să lupte împotriva acestui lucru, ci trebuie „să se descurce” așa cum pot, încercând să atenueze efectele negative ale categorisirii, deturnând resorturile sale în avantajul lor, creând mai ales „logici ale excepției”.

Se poate face o paralelă cu ceea ce P. Descola numește, în lucrarea sa despre ontologii, „quiproquo-ul asumat”, caracteristică a „ontologiei animiste”, distingând-o pe aceasta de celelalte trei forme ontologice și îndeosebi de „ontologia naturalistă”, care guvernează societățile noastre așa-zise moderne :

În clasificarea naturalistă, specia A se distinge de specia B pentru că specia C declară acest lucru având în vedere calitățile particulare de discernământ rațional pe care umanitatea sa i-l conferă ; în identificarea animistă, mă dovedesc a fi membru al speciei A nu numai pentru că sunt diferit de membrii speciei B prin calități evidente, dar și pentru că însăși existența speciei B îmi permite să mă știu diferit *de vreme ce nu are despre mine același punct de vedere pe care îl am eu*. Într-un cuvânt, perspectiva presupusului clasificator trebuie să fie absorbită de cel clasificat pentru ca acesta să se vadă cu adevărat distinct de el. [...] Nu este deci necesar să fim agresivi și să avem dușmani pentru a ne putea contempla prin privirea unui trib-specie : este ceea ce fac pacifiștii *chewong* din Malaezia atunci când reproșează animalelor sau spiritelor un punct de vedere asupra lumii, și deci asupra lor, diferit de cel pe care îl au ei. În ochii unui *chewong*, poate că tigru și elefantul se înșală când îl văd așa cum el nu este, dar această greșală, prin simplul fapt că dovedește capacitatea de a avea un punct de vedere diferit de al său, este indispensabilă pentru a-l situa în propriul colectiv. Rezumând, *quiproquo-ul asumat* este constitutiv caracterizării speciei animiste ca un colectiv, în contrast cu definiția speciei naturale, în care, dimpotrivă, se caută cu orice preț singularizarea fără echivoc a unei clase. (Descola, 2005 : 351-353).

Comparația nu este rațiune, iar paralela operată între *chewong* și romi nu face din aceștia „primitivi exotici”, și nici nu transformă *gadje* în tigri sau elefanți. Ceea ce nu înseamnă că o asemenea perspectivă nu merită să fie dezvoltată. Ea permite reînnoirea abordării ontologiilor rome, depășind logicele primordialiste și circumstanțialiste (dar incluzându-le) și, *în acest cadru*, autorizează abordări pertinente și fructuoase în analiza diverselor societăți numite țigănești, fără a le lua ca evidente sau date *a priori*.

„Căile pe care le alege luarea în posesie manuș – posesie de sine, posesie a lumii – fac ca prezența manuș să pară că nu mai afectează suveranitatea *gadje*, așa cum omnipotența *gadje* pare că nu mai tulbură integritatea manuș”, scrie P. Williams în cartea sa despre Mănuș din Masivul Central (Williams, 1993 : 60). Formula este la fel de pertinentă și pentru *gabori*. Și cum ar putea să fie altfel ? Cum ar putea omnipotența *gadje* „să tulbure integritatea *gaborilor*” dacă diferențele asumate sunt rațiunile relației și însăși posibilitatea ei ?

Pe de altă parte, discursul exterior care vizează omogenizarea cu scopul de a avea un control mai bun, cel puțin cognitiv („Sunteți țigani/romi, cu aceste caracteristici, care pun aceste probleme etc.”), în ciuda persistenței și a puterii socio-economice a celor care îl manipulează, este absolut neputincios în a pune în discuție experiența intimă și cotidiană: rămâne teoretic și abstract, pe când apartenența colectivă este un fapt cotidian. Stereotipia impusă de mediu (fie ea pozitivă sau negativă) joacă în mod cert un rol în relațiile sociale, îndeosebi în interacțiunile impersonale ale vieții numite moderne (în instituții, în spital, în fața poliției etc.), dar acestea din urmă nu rezumă totuși experiența pe care o pot avea romii despre lume.

Se repetă adesea că termenul „rom” înseamnă „bărbat”. În realitate, e mai mult decât atât: genul, statutul social și apartenența nu sunt aici disociabile. „Rom” trimite mai degrabă la ideea de „bărbat căsătorit printre semenii lui”, iar aceștia nu formează un gen abstract și nedefinit. Dimpotrivă, societatea se compune dintr-un ansamblu *dat* și *identificabil* de indivizi legați unii de alții. Niciodată o persoană nu va cunoaște în mod direct pe toată lumea și limitele unor astfel de rețele sociale sunt întotdeauna neclare (totul ține de poziționare relativă), dar ideea unei înlănțuiri *finite* în care toți indivizii pot fi înrudiți și, în sensul propriu, *identificați* prin sânge și/sau alianță, este suficientă pentru a menține tautologia identitară: „Suntem asemănători pentru că și părinții noștri au fost și pentru că și copiii noștri vor fi.”

În mod semnificativ, când un *gabor* se informează indirect despre identitatea unui semen, nu întreabă „Cine este?”, ci „Care dintre ei este?”: „*¼Kodo½ Savo'i ?* „ La fel, folosirea sistematică a pronumelor hotărâte în fața prenumelor (*o Ianko, e Veta*) subliniază ideea unui colectiv finit de indivizi. Din acest punct de vedere, termenul „rom” în limba romanes nu este un etnonim propriu-zis: el nu trimite la o afiliație generică, ci la experiența socială.

Jean-Pierre Liégeois evoca, în 1976, o *Mutation tsigane. Révolution bohémienne*, prin care începea să apară o „nouă conștiință” identitară, unitară și politică în cadrul diferitelor grupuri țigănești – ceea ce, să menționăm în treacăt, atestă absența unei astfel de „conștiințe” până în acel moment. Astăzi, după treizeci de ani, „revoluția” a pătruns ea oare în profunzime în comunitățile vizate? Mișcările militante, asociațiile și alte federații sunt, cu siguranță, mai numeroase, mai vizibile, și joacă un rol public important (cererea instituțională crescând mult o dată cu construcția europeană și lărgirea spre est), dar, așa cum menționa și Liégeois de curând, „pentru moment, inovatorii (în angajarea militantă) sunt considerați de mulți ca transfugi care au părăsit societatea țigănească sau care nu au fost niciodată implicați în ea” (Liégeois, 1994: 255).

Pe de altă parte, creșterea numărului de organizații politico-asociative rome românești considerate „reprezentative” de-a lungul ultimilor douăzeci

de ani poate fi interpretată ca o reflectare a unei „schimbări profunde” (Liégeois, op. cit.), dar este și incarnarea acestei absențe a sentimentului unitar. Situația nu este fundamental diferită față de cea din alte țări europene, așa cum o demonstrează exemplul austriac, în care peisajul asociativ reflectă bine diversitatea comunitară: unii preferă să rămână invizibili, pe când alții mizează pe cartea reprezentării instituționale.

Dacă local alte fenomene sociale par să apropie unele grupuri țigănești, cel puțin ocazional, precum în cazul dezvoltării penticostalismului în Franța, prin care diverse comunități participă la aceleași convenții sezoniere, succesul acestor regrupări nu apare ca fiind motivat esențialmente printr-o „conștiință identitară” globală. În ceea ce-l privește, G. Loiseau interpretează fenomenul astfel: „Înșușindu-și această religie, țiganii ajung să-și controleze propria imagine conform așteptărilor *gadje*. [...] Identitatea religioasă servește deci identității etnice globale. Oferind o imagine construită de *gadje* (cea a unui popor unit), manuș, țigani și romii creștini nu renunță la nimic din ei înșiși. Și este probabil ca ei să continue să-și trăiască divergențele «interne» fără a fi necesar ca ele să fie percepute de *gadje*.” (Loiseau, 2004 : 120)

Concluzie

După cum am precizat încă din introducere, obiectul prezentului articol nu a fost cel de a aduce un răspuns definitiv la întrebarea „Sunt romii o minoritate etnică?” – și s-a putut vedea și de ce. La fel, evident că nu am vizat contestarea pertinentei și/sau legitimității *politice* a acțiunilor militante rome, așa cum nu am vizat nici aprobarea ei.

Incontestabil, antropologul se află într-o poziție inconfortabilă atunci când discursul său nu hrănește discursul susținut de cei care se exprimă *în numele* „obiectului său de studiu” (cf. L. Piasere, citat în Introducere). Dar trebuie el să renunțe, din acest motiv, să se facă auzit *drept ceea ce este*, nici mai mult, nici mai puțin, adică un observator care încearcă să explice mai bine realitățile și, ceea ce este esențial, să producă un discurs deschis și argumentat, care să poată fi discutat? Nu cred.

Mai ales că producția savantă are, cu siguranță, un rol de jucat în cetate: nu acela de a inspira politici „obiective” (este exact ceea ce am putut denunța în introducere în cazul țiganilor), căci cunoașterea științifică nu este *legală* și nu se impune cu forța ca fundament univoc pentru acțiunea publică (Weber, 1965), ci are o funcție critică prin care repune neîncetat în discuție ideile preconcepute și alte evidențe, în ceea ce privește fundamentele lor cognitive, dar și consecințele lor sociale. Nu pentru plăcerea retoricii, ci pentru că acesta este însuși resortul gândirii științifice (Bachelard, 1938).

Antropologia nu deține monopolul descrierii lucrurilor „așa cum sunt ele” și, la drept vorbind, puține dintre disciplinele din cadrul științelor sociale au dus atât de departe autocritica, așa cum a făcut ea de-a lungul ultimilor douăzeci de ani. Mai mult, ea ocupă un loc original într-un context politic și social în care complexitatea și nuanțele par din ce în ce mai inutile, ca să nu spunem „periculoase”. Exemplul romilor, care au devenit „problemă publică” pe care trebuie s-o rezolvăm, este, din acest punct de vedere, elocvent.

Referințe bibliografice

- Amselle, Jean-Loup ; M'Bokolo, Erika, 1985, *Au cœur de l'ethnie, Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, La Découverte, Paris.
- Amselle, Jean-Loup, 1990, *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris.
- Aron, Raymond, 1959, „Préface”, în Max Weber, *Le savant et le politique*, Plon, Paris, pp. 25-27.
- Asséo, Henriette, 2004, „Les Gypsy studies et le droit européen des minorités”, *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 51 (4), pp. 71-86.
- Bachelard, Gaston, 1938, *La formation de l'esprit scientifique ; contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, J. Vrin, Paris.
- Barth, Fredrik, 1969, *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Universitetsforlaget, Bergen.
- Clifford, James ; Marcus, George E., 1986, *Writing Culture : the Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.
- Descola, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- Fabian, Johannes, 2006, *Le temps et les autres : comment l'anthropologie construit son objet*, Anacharsis, Toulouse.
- Garó, Morgan, 2009, *Les Roms, une nation en devenir ?*, Syllepse, Paris.
- Geertz, Clifford, 1996, *Ici et là-bas : l'anthropologue comme auteur*, Métailié, Paris.
- Ghasarian, Christian, 1997, „Les désarrois de l'ethnographie”, *L'Homme*, nr. 143, pp.189-198.
- Hobsbawm, Eric ; Ranger, Terence, 1992, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Houliat, Bernard, 1999, *Tsiganes en Roumanie*, Rouergue, Rodez.
- Huonker, Thomas ; Ludi, Regula, 2009, *Roms, Sintis et Yéniches, La «politique tsigane» suisse à l'époque du national-socialisme*, Page Deux, Lausanne.
- Leach, Edmund, 1991, „Société”, în Pierre Bonte, Michel Izard (coord.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, pp. 668-669
- Legros, Olivier, 2010, „Les «villages d'insertion» : un tournant dans les politiques en direction des migrants roms en région parisienne ?”, *Revue Asylon(s), Radicalisation des frontières et promotion de la diversité*, iulie 2010, (<http://www.reseau-terra.eu/article947.html>), accesat 15.05.2011.
- Liégeois, Jean-Pierre, 1994, *Roma, tsiganes, voyageurs*, Consiliul European, Strasbourg.
- Liégeois, Jean-Pierre, 2007, *Roms en Europe*, Consiliul European, Strasbourg.

- Loiseau, Gaëlla, 2004, „Pentecôtisme, ethnocentrisme et ethnicité tsiganes. L'efficience des mots dans la relation interethnique”, *Etudes tsiganes*, vol. 20, pp. 107-125.
- Olivera, Martin, 2010, „Introduction aux formes et raisons de la diversité rom roumaine”, *Etudes tsiganes*, vol. 38, pp. 10-40.
- Olivera, Martin, 2012, „The Gypsies as indigenous. The Gabori Roma case in Romania”, *Romani Studies*, vol. 22, nr. 15, pp. 1-15.
- Olivera, Martin, 2013, *Romanes : Tradiția integrării la romii gabori din Transilvania*, ISPMN, Cluj Napoca.
- Piasere, Leonardo, 1985, *Mare Roma, Catégories humaines et structure sociale, Une contribution à l'ethnologie tsigane*, teză de doctorat publicată de *Études et documents balkaniques et méditerranéens*, vol. 8, Paris.
- Piasere, Leonardo, 1994, „Les Tsiganes sont-ils «bons à penser» anthropologiquement ?”, *Études Tsiganes*, vol. 4, nr. 2, pp. 19-39.
- Piasere, Leonardo, 1989, „Les amours des tsiganologues”, în Patrick Williams (coord.), *Tsiganes : identité, evolution*, Syros, Paris, pp. 99-110.
- Poutignat, Philippe ; Streiff-Fenart, Jocelyne, 1995, *Théories de l'ethnicité*, PUF, Paris.
- Stoichiță, Victor, 2008, *Fabricants d'émotion : musique et malice dans un village tsigane de Roumanie*, Société d'ethnologie, Nanterre.
- Taylor, A.C., 1991, „Ethnie”, în Pierre Bonte, Michel Izard (coord.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris, pp. 242-244.
- Vitale, Tommaso ; Arrigoni, Paola ; Claps, Enrico, 2009, „Regards croisés. Anti-tsiganisme et possibilité du «vivre ensemble», Roms et gadjés, en Italie”, *Etudes tsiganes*, 35, pp. 80-103.
- Weber, Max, 1965, *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris.
- Weber, Max, 1971 (1921), *Économie et société*, vol. 2, Plon, Paris.
- Williams, Patrick, 1984, *Mariage tsigane : une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, L'Harmattan-Selaf, Paris.
- Williams, Patrick, 1987, „Le développement du Pentecôtisme chez les Tsiganes en France : mouvement messianique, stéréotypes et affirmation d'identité”, în *Vers des sociétés pluriculturelles : études comparatives et situation en France, Actes du colloque international de l'AFA*, ORSTOM, Paris, pp. 325-331.
- Williams, Patrick, 1993, *Nous, on n'en parle pas, les vivants et les morts chez les Manouches*, MSH, Paris.

Pahare ascunse și bărbați de renume. Crearea valorii obiectelor neprețuite și a bărbaților la romii cortorari¹

Cătălina Tesăr

În acest capitol, caut să decelez semnificațiile pe care romii cortorari le atribuie unui anumit tip de artefacte, *taxtaja* („pahare”), care circulă exclusiv în interiorul comunității lor noționale ca „posesiuni inalienabile” (Weiner, 1992), fiind evaluate idiosincrasic. Posesiunea paharelor articulează concepții despre persoană, iar cortorarii asociază la nivel retoric presupuse diferențe de valoare ale paharelor cu poziționarea socială a proprietarilor, în raport cu ceilalți. Plecând de la o practică socială similară întâlnită la romii gabori, Berta (2007 ; 2009) concluzionează că posesiunea paharelor ar da seama de o organizare socială ierarhică, contestând astfel perspectiva antropologică clasică conform căreia societățile de romi sunt egalitare (Stewart, 1997 ; Day et al., 1999). Materialul etnografic adunat de mine printre cortorari contrazice însă argumentul lui Berta. Voi demonstra că practicile și credințele legate de pahare nu fac altceva decât să potențeze caracterul autonom al indivizilor *self-made*, specific societăților egalitare. Prin intermediul unei comparații

-
1. Articolul se bazează pe o cercetare de teren de 18 luni, efectuată între 2008 și 2010, în cadrul programului doctoral pe care l-am urmat la Departamentul de Antropologie al *University College London* (UCL). Cercetarea de doctorat a fost susținută de o bursă *Wadsworth* oferită de *Wenner-Gren Foundation*, în perioada 2007-2011. Am prezentat o versiune anterioară a acestui articol în cadrul celei de-a doua Conferințe Internaționale a Societății Române de Sociologie (2012). Doresc să le mulțumesc lui Liviu Chelcea, Vintilă Mihăilescu, Cătălin Stoica și Radu Umbreș pentru comentariile la prezentarea susținută de mine cu acea ocazie. De asemenea, cortorarilor, care m-au primit în mijlocul lor cu brațele deschise și au avut răbdarea să mă inițieze în tainele culturii lor. Textul a fost tradus din engleză de către Ioana Miruna Voiculescu.

prin contrast cu societățile bazate pe dar din Melanezia, în cadrul cărora identitatea persoanei este definită în funcție de bunurile pe care le posedă, voi arăta că, în cazul cortorariilor, persoana este cea care determină prin acțiunile sale valoarea posesiunilor și nu invers. În secțiunea de concluzii, demontez ideea de ierarhie obiectivă a paharelor și susțin că valoarea acestora este dată exclusiv de acțiunile posesorului.

„Un trib ciudat de țigani s-a mutat printre miile din aceeași rasă care, de secole întregi, își pun corturile pe ambele maluri ale râului *Alt*¹. Acesta nu e un lucru ieșit din comun printre țigani, unde triburile vin și pleacă. Cei mai proaspăt sosiți s-au remarcat însă prin faptul că aduceau cu ei un tezaur tribal sub forma unor boluri și pocale din aur, bătute cu ciocanul din foaie de aur pur, fiecare obiect fiind ștanțat de meșteșugarul care îl crease. Specialiștii cărora li s-a permis să vadă vasele declară că acestea au cel puțin patru secole vechime.” Acest pasaj apare în numărul din 6 aprilie 1930 al ziarului *New York Times*², sub titlul *Gypsies in Rumania Possess Golden Vessels Centuries Old* („Țigani din România posedă vase de aur vechi de câteva secole”). „Curiozitățile” pomenite de presa americană interbelică au rezistat în timp, găsindu-se și astăzi în posesia cortorariilor și gaborilor, populații de romi care trăiesc de sute de ani în Transilvania. Ele continuă să îi fascineze atât pe cercetătorii din domeniul studiilor despre romi, cât și pe oamenii obișnuiți, fie ei romi sau neromi, care nu posedă astfel de obiecte. În limba romani, și cortorarii și gaborii le numesc *taxtaj*³ (sg.), respectiv *taxtaja* (pl.); cortorarii, pe care îi cunosc mai îndeaproape, spunându-le în românește „pahar(e)”.

În acest articol, încerc să descurc o parte din itele legăturii indestructibile, rezistente în timp dintre cortorarii și paharele lor. Din multitudinea de semnificații pe care cortorarii le atribuie acestor obiecte în cadrul vieții lor rituale și seculare, am ales să mă axez aici exclusiv pe concepțiile despre identitatea masculină. Mai precis, mă interesează modul în care persoana de gen masculin se construiește și este evaluată în strânsă legătură cu posesia de pahare. Berta (2007 ; 2009 ; 2010) conchide că simpla prezență a paharelor în rândul romilor gabori ar reprezenta un paradox, dată fiind accepțiunea devenită clasică, conform căreia romii ar fi egalitari. În acest context, se impune o întrebare : să fie bărbații membri ai grupurilor de romi care cunosc economia paharelor mai puțin egalitari decât alți romi care nu prețuiesc paharele ?

-
1. Cel mai probabil, *Alt* reprezintă transcrierea fonetică a lui „Olt” (râul).
 2. Îi mulțumesc lui Petre Matei pentru că mi-a pus la dispoziție varianta electronică a unui exemplar din acest număr al ziarului.
 3. Folosesc în acest text, grafia dialectului căldărăresc al limbii romani adoptată de *Romani Project a School of Art, Languages and Culture* de la *University of Manchester*.

Încă de pe vremea când erau nomazi, și gaborii, și cortorarii considerau paharele a fi *averea* lor : aceste obiecte participă activ la procesele de diferențiere, pe de-o parte, în relația cu exteriorul și, pe de altă parte, în context intern. Chelcea (1944 : 136) scria : „E acreditată în opinia publică ideea, că, față de alți Țigani, Țiganii de cort sunt cu mult mai bogați [...]. Averele lor constă în așa numitele «pahare» de argint suflate cu aur – pe care le transmit din tată în fiu, întocmai ca o avere imobiliară, cu singura deosebire că paharele sunt obiecte ușor de transportat [...]. A nu avea cineva dintre ei «pahare», înseamnă a fi om sărac”.

Ce fel de diferență stabilesc aceste pahare ? Pentru că ele circulă ca o moștenire de familie, ar însemna că ele împart oamenii în categorii, cei care au și cei care nu au pahare, sau „bogați” (*barvale*) și „săraci” (*èorè*), iar statutul cu care cineva s-a născut, nu ar putea fi schimbat în decursul vieții persoanei respective. Or, aceasta implică o negare a imaginii romilor ca persoane autonome, stăpâni ai propriului destin, a căror identitate se construiește în prezent, așa cum ni-i prezintă Stewart (1997). Peter Berta (2007 ; 2009) a consacrat câteva articole paharelor gaborilor, susținând că aceste obiecte ar fi simboluri ale identității etnice și patrilineare. Conform autorului, romii gabori evaluează poziția socială a unui individ în funcție de apartenența la o linie de descendență patrilineară a cărei reputație este, la rândul său, materializată în valoarea atribuită paharului pe care îl posedă. Urmând acest raționament, paharele s-ar părea că fac obiectul unei clasificări, în timp ce posesiunea lor ar demonstra caracterul ierarhic al organizării sociale a gaborilor (2007 : 33). Pe lângă diferențele de vârstă și gen tipice socialității romani (vezi în special Gay y Blasco, 1999), prin excelență egalitară (Stewart 1997 ; Day et al. 1999), un alt tip de diferență, respectiv de statut, s-ar regăsi condensat în posesia paharelor (Berta, 2007 ; 2009). Delia Grigore urmează o linie de argumentație similară când scrie că *taxtaja* sunt „simboluri ale autorității” (2001 : 107). Contraafirmația mea este că din observarea atentă a modului în care cortorarii se poartă și vorbesc despre pahare, atât la evenimentele ceremoniale, cât și în viața de zi cu zi, acestea mai degrabă întăresc decât eclipsează egalitarismul și autonomia persoanei de gen masculin specifică comunităților de romi.

În vederea construirii acestui argument, în acest capitol cultiv un dialog între etnografie și teoriile despre valoare avansate de Weiner (1992), Munn (1986), Kopytoff (1986) și Godelier (1999). Întâi, susțin că paharele aparțin unei categorii de obiecte pe care Weiner (1992) o numește „posesiuni inalienabile” și care apar foarte frecvent în lucrările antropologice despre economiile centrate pe dar. Vom vedea că, urmând modelul obiectelor moștenite și al altor bunuri personale, valoarea principală a paharelor este una subiectivă, asociată identității și perpetuării în timp a liniei de descendență masculine.

Doi, raportându-mă la Weiner (1992) și Godelier (1999), care susțin că obiectele dense asemenea paharelor stabilesc ierarhii, voi pune întrebarea : ce fel de diferență creează paharele cortorarilor ? Să constituie ele baza de evaluare a persoanelor de gen masculin care le posedă ? Folosind teoria despre acțiune a lui Munn (1986) în completarea abordării mele, voi susține că paharele trebuie percepute ca niște prelungiri ale persoanelor și nu invers, adică persoanele ca prelungiri ale obiectelor, perspectivă preferată de textele clasice despre economia darului. Oamenii, prin intermediul acțiunilor și vorbelor lor, sunt cei care pot spori sau, dimpotrivă, micșora valoarea paharelor. După ce stabilesc că faima paharelor este direct proporțională cu reputația posesorilor lor, discut modul în care bărbații cortorari își câștigă reputația. Aceasta este văzută ca ingredient important al masculinității, și ca o calitate necesară în tranzacțiile matrimoniale. Căsătoriile sunt aici ritualuri centrale în reproducerea familiei.

La cortorari, paharele circulă și vertical, ca moștenire de familie, din tată în fiu, și orizontal ca *averea* pe care o aduce mirele în uniunea matrimonială. În mod ideal, un fiu moștenește paharul de la tatăl său doar când el are, la rândul său, un fiu. Cortorarii sunt o populație androcentrică, urmașul de sex masculin fiind considerat esența reproducerii familiei. Moștenitorul de drept are obligația, în cazul în care are frați și surori, de a-i despăgubi pe aceștia cu „părți” în bani din pahar. Bani pentru despăgubire provin de obicei din zestrea adusă de soția moștenitorului. Valoarea zestreii acesteia se calculează în funcție de valoarea atribuită paharului mirelui. În schimbul „zestreii” în bani, neamul mireasei câștigă „dreptul” la încuscriri viitoare cu descendenții moștenitorului. Datoriile, „părțile” compensatorii și promisiunile de plată circulă intergenerațional, creând legături între o persoană și numeroase altele. Paharul devine astfel un vector în crearea rudeniei ; și mă refer cu precădere la categoria vernaculară de *neamo* („neam”). Am putea defini *neamo* ca un agregat de rețele de rudenie suprapuse, în același timp cognate și afine. Apartenența la un *neamo* sau altul este revendicată de acele persoane care, indiferent de genul lor, susțin că au diferite feluri de „drepturi” la un pahar. O arheologie a importanței paharelor în crearea rudeniei la cortorari depășește spațiul acestei lucrări. Cu toate acestea, aș vrea să menționez în trecere, înainte de a mă lansa în partea etnografică despre relația bărbaților cortorari cu paharele lor, rolul proeminent al acestor obiecte în cadrul practicilor maritale.

Principala motivație în viața cortorarilor este să își tocmească copiii. Tocmelile (*tokmeala*) se fac și se desfac cu o viteză uimitoare, singurul lucru care le asigură trăinicia în timp, fiind procrearea. Pe o piață maritală extrem de competitivă, paharul devine garanția unei partide bune, atrăgând o zestre mare ; aceasta va constitui baza dezvoltării familiilor fraților și surorilor moștenitorului. Uneori, paharul ajunge în posesia familiei miresei, drept

garanție a trăinicieii matrimoniuului¹. O să discut o parte din practicile maritale în cadrul cărora paharul joacă un rol important, mai târziu în această lucrare.

Paharele, obiecte neprețuite

Conform estimărilor personale, cortorarii din Băleni dețin în jur de 40 de pahare. Pahare au și cortorarii de prin alte locuri, dar nu în număr atât de mare. Paharele nu sunt distribuite egal: unele familii pot avea chiar trei pahare, altele – niciunul. Paharele pot fi cumpărate, însă nu pot fi niciodată vândute; altfel, posesorii lor ar fi tratați cu dispreț. Numai oamenii cei mai josnici, oamenii „de nimic”, își vând paharele, spun cortorarii. La nivel de discurs, fără însă a pune asta în practică, cortorarii susțin că orice interacțiune socială sau uniune maritală cu astfel de oameni trebuie evitate. Mai mult, zic cortorarii că aceste pahare sunt neprețuite, după cum reiese și din citatul următor: „Un pahar nu poate fi schimbat nici pe o casă, nici pe o țară întreagă. Nu sunt destui bani în lumea asta să ne cumpere un pahar.”

Cortorarii recunosc că valoarea principală a acestor pahare este una subiectivă: „n-au valoare decât printre noi”. Ei sunt conștienți că paharele ar putea fi vândute la prețuri mai mici în afara comunității (de exemplu, la licitații), față de cele cu care se laudă cortorarii când afirmă că paharele lor sunt neprețuite. Un cortorar școlit, colecționar și anticar, mi-a explicat că valoarea (de schimb) a paharelor fluctuează în funcție de sferele de circulație (Bohannon, 1959). La fel cum valoarea unui cal fluctuează după logicile diferite ce guvernează două arii de practici sociale care coexistă și sunt *în mod conștient și intenționat* ținute separate (Godelier, 1999: 165). La un târg de cai, animalul poate fi evaluat la 1.000 euro. Printre cortorari însă, care atribuie valoare emoțională cailor pe care îi cresc, același cal poate fi estimat la 10.000 euro². Pe același principiu, cortorarii afirmă retoric că paharele sunt neprețuite. Acest lucru nu înseamnă că nimeni nu și-ar permite să cumpere un pahar, ci că paharele nu sunt făcute să fie comercializate în afara comunității, după spusele cortorarilor înșiși. În ce constă atunci valoarea paharelor?

Paharele aparțin unei categorii de obiecte care a făcut interesul cercetărilor antropologice datorită scrierilor lui Weiner (1976; 1985; 1992); mă

1. La încheierea tocmelii, se poate întâmpla ca familia miresei să ceară familiei mirelui, paharul drept „garanție” pentru trăinicia alianței. În acest caz paharul rămâne de obicei, în grija familiei fetei, până ce noul cuplu are un copil.
2. Cortorarii sunt geambași de cai, pentru importanța geambașiei la romi și a legăturii indestructibile dintre aceasta și construcția genului masculin la romi, vezi Stewart (1997). Cortorarii își scot caii la paradă pe străzile satului, și cu această ocazie privitorii își dau cu părerea despre valoarea (în bani) a cailor.

refer la obiectele primite ca moștenire de familie sau la „posesiunile inalienabile”. Kopytoff (1986) face referire la această categorie de obiecte în eseu său, susținând că valoarea lor rezidă în „singularizare”, în calitatea lor de lucruri „unice” și care nu pot face obiectul unui schimb (cf. Parry și Bloch, 1989 : 15). Weiner (1992) duce ideea un pas mai departe susținând că valoarea obiectelor moștenire de familie nu constă în faptul că nu au termen de comparație, ci în capacitatea lor de a acumula istorie. Oamenii nu vor să se despartă de aceste obiecte deoarece ele potențiază personalitatea proprietarilor lor, legitimându-le identitatea socială.

Aș vrea să mă opresc asupra câtorva caracteristici prin care paharele se aseamănă „posesiunilor inalienabile” ale lui Weiner. *Taxtaja* sunt moșteniri de familie pe care oamenii le prețuiesc ca receptacule de memorie genealogică, ca repere ale legăturilor de rudenie intergeneraționale, pe linie masculină ; ele sunt conectori obiectivi cu strămoșii morți și urmașii încă nenăscuți : „*Taxtaja* ne vin de la strămoșii noștri, de la stră-străbunici. [...] E ca atunci când taică-tu îți dă un lucru de valoare, să zicem o verighetă, și îți spune : «Nu-i de la mine, am primit-o și eu de la moșu’ meu». Nu te mai desparti de ea, i-o dai la ficioru’ tău, iar ficioru’ tău i-o dă la ficioru’ lui și tot așa. [...] E o moștenire”.

Conform cortorariilor, din paharele vechi s-au rupt bucăți care au fost îngropate cu proprietarii lor succesivi. Astfel, un semn mic pe un pahar funcționează ca dispozitiv mnemonic amintindu-i proprietarului actual de strămoși și de legătura cu ei. Când vorbesc despre pahare, cortorarii accentuează și puterea acestora de a le conferi siguranță, permanentă și stabilitate într-o lume aflată în continuă schimbare și de a îi ajuta să supraviețuiască mutațiilor (Weiner, 1992) : „Aceste *taxtaja* sunt ale noastre de la începutul lumii. Nu ne-am vândut niciodată *taxtaja*, le păzim cu mare grijă. [...] Vilele mari pe care le vezi, o să se prăbușească și o să dispară. *Taxtaja* însă or să rămână mereu cu noi”.

Paharele au supraviețuit tuturor transformărilor majore prin care au trecut cortorarii, cum ar fi tranziția de la nomadism la sedentarism ; la fel, paharele au supraviețuit și deportărilor și vieții în lagărele de concentrare, din timpul celui de-Al Doilea Război Mondial, soldate cu pierderea unui număr mare de vieți ; ba au rezistat și depozitării de proprietate privată din timpul regimului comunist. Faptul că au reușit să le păstreze în ciuda tuturor amenințărilor, pericolelor și revendicărilor îi pune pe proprietarii paharelor într-o lumină nobilă, diferențiindu-i de ceilalți romi : „Imaginează-ți că dai un *taxtaj* unui nimeni, unui rumungur¹. Țsta ar da un *taxtaj* pe orice, și pe un

1. În Băleni, alături de cortorarii mai trăiește un grup de romi, nevorbitori de limbă romani, pe care primii îi numesc „rumunguri” : în cuvintele cortorariilor, „o corcitură între români și unguri”.

pachet de țigări. Știe rumungurul ce valoare are un *taxtaj*? Nu știe, dă-l dracu, că-i țigan prost. El trebuie să mănânce, să își umple burta [...] Dar *taxtaja* sunt avere, moștenire, și nimeni nu își vinde moștenirea. Banii se duc [...] Dar *taxtaja* sunt tezaurul nostru, moneda poporului nostru [...] Mai bine murim decât să ne dăm *taxtaja*. Noi nu ne facem țigani. Ce are țiganul? Ce mănâncă azi și ce bagă în gură și, poimăine, nu mai are nimic”.

Despre materialitatea paharelor

Paharele din argint aurit au fost manufacturate de breslele meșteșugărești din Transilvania secolelor al XVII-lea – al XVIII-lea. Ele constituie patrimoniu cultural tangibil și, în acest sens, au valoare „reală” sau „obiectivă”. Cortorarii au cumpărat paharele fie de la *gadje*, fie de la romii gabori, în urmă cu câteva generații¹. Cortorarii consideră că valoarea paharelor depinde, printre altele, de vechimea și istoria adunată de respectivele pahare în cadrul comunității. Această convingere nu i-a împiedicat și nu îi împiedică însă pe cortorari să cumpere pahare și în ziua de azi. Cel puțin două pahare au fost cumpărate pe durata șederii mele pe teren, și o să discut mai în detaliu aceste tranzacții, mai târziu. În mod unanim, cortorarii au afirmat că aceste pahare, care au costat între 1.000 și 10.000 de euro, la momentul cumpărării nu au avut nicio valoare. Abia după ce vor fi fost transmise de câteva generații de cortorari, cred oamenii, cele două obiecte vor câștiga valoare, acumulând istorie în cadrul comunității.

La nivel de discurs, cortorarii disting între paharele cumpărate recent (*kinde* „cumpărate” sau *neve* „noi”) și paharele „bune” (*laše*), cele transmise din generație în generație, de la strămoși. Acestea din urmă sunt considerate mai valoroase deoarece sunt impregnate de genealogiile cortorarilor. Uneori, certitudinea că paharele au fost circulate în cadrul comunității de gabori, înainte să fie cumpărate de cortorari, sporește valoarea obiectelor în chestiune. Paharele deținute succesiv de persoane de vază, atât dintre cortorari, cât și dintre gabori, se numesc *taxtaja romneangi* („pahare romani”) și, prin urmare, sunt considerate superioare față de *taxtaja rajkane* („paharele nerome”, lit. „pahare de domni”²), pahare care nu au intrat decât recent în posesia romilor, fie ei gabori sau cortorari. Paharele din a doua categorie se diferențiază de

-
1. Din istoriile orale spuse de cortorari, am reușit să reconstitui genealogii ale paharelor care merg cel mai târziu până pe la 1850.
 2. *Rajkane* este derivat de la substantivul *raj*, care, în funcție de context, poate să însemne „*gadjo*”, „domn”, „nobil”. Întotdeauna când este folosit, *rajkane* presupune o evaluare morală, care poate să fie pozitivă sau negativă. În contextul de mai sus, evaluarea este făcută negativ. La fel, în forma verbală procesuală, *rajsale* („s-au domnit”), folosită pentru a desemna schimbările în moda vestimentară

cele din prima nu doar prin (lipsa de) valoare subiectivă, adică istorie acumulată, ci și prin materialitate. Se consideră că paharele fără picior aparțin clasei superioare a *taxtaja romneangi*, iar cele cu picior, element care le trădează originea bisericească și, prin urmare, neromă, – clasei mai puțin valoroase a *taxtaja rajkane*.

Paharele cele mai valoroase au nume (vezi și Berta, 2007). *Al taxtaja al laše si le anav*, afirmă cortorarii, referindu-se atât la numele descriptive ale paharelor, cât și la faima acestora. În anumite cazuri, numele paharelor fac trimitere la posesorii lor anteriori, cortorari (*O taxtaj le Fauroqo*, „paharul lui Faur”, sau *O taxtaj le Puteqo*, „paharul lui Puti”) sau *gadje* (*O Ferko*). În alte cazuri, numele trimit la caracteristicile fizice ale paharelor: de exemplu, unul este numit *Štirbu’* din cauză că are ciocul ciobit, altul – *Găuritu’* pentru că are găuri în partea principală, altul, *Poleitu’* pentru că este aurit.

La fel ca și oamenii, paharele nu au doar nume, ci și gen: unele sunt de gen masculin (*murš*), iar altele, de gen feminin (*žuvli*). Această clasificare are la bază caracteristicile descriptive ale obiectului și genul gramatical al substantivelor care le denumesc. Există, pe de o parte, pahare fără toartă (*taxtaja*) și, pe de altă parte, căni de argint cu toartă (*kana*), acestea din urmă fiind considerate pahare feminine. Această împărțire pe genuri a paharelor are un caracter normativ, atribuindu-se o mai mare valoare simbolică paharelor masculine în raport cu cele feminine. Cu toate acestea, cortorarii estimează că cel mai valoros pahar „feminin” depășește în valoare cele mai multe dintre paharele „masculine” prost cotate. În acest articol folosesc interșanjabil cuvintele „pahare” și *taxtaja* pentru a descrie obiecte aparținând categoriei denumite de Berta (2007) drept „obiecte de prestigiu”, indiferent de clasificarea pe genuri, cu excepția cazurilor în care precizez altceva.

Pe scurt, paharele par a fi clasificate în funcție de valoare, mai mare sau mai mică. Atât cei care posedă, cât și cei care nu au *taxtaja*, atunci când sunt sub influența alcoolului, se lansează în monologuri nesfârșite despre pahare. Acest lucru se întâmplă în situații de zi cu zi, cum ar fi vara, când bărbații se adună la un pahar în fața chioșcului din cartierul cortorariilor, sau când lenevesc sprijiniți de gardul unei case, ori când stau turcește în șanțul de pe marginea drumului. Dar și în contexte ceremoniale, la tocmeli (*tokmeala*), la nunți (*abiav*) sau înmormântări (*k o mulo*). La astfel de ocazii, bărbații laudă la nesfârșit un *taxtaj* sau altul, evaluarea fiind mereu idiosincronică. De exemplu, cineva poate vedea în găurile dintr-un pahar dovada vechimii reale a acestuia, în timp ce altcineva poate evalua aceleași găuri în mod negativ, ca semn al degradării obiectului. La fel, în cazul materialului din

feminină (respectiv, noutatea pantofilor cu toc, a bluzelor decoltate etc.) și respectiv emanciparea femeilor, termenul are conotații critice.

care este făcut paharul : calitatea argintului este uneori evaluată în raport cu grosimea, iar alteori cu greutatea obiectului. Sunt situații în care volumul paharului atârână mai greu decât materialul la evaluare, iar în altele – imaginiile gravate pe el devin subiect de laudă.

Deși paharele monopolizează discuțiile cortorariilor, vom vedea mai târziu că ele nu au o prezență materială în practicile cotidiene, fiind păstrate în secret. Cu toate acestea, mai toți cortorarii, cu mic, cu mare, au cunoștințe exhaustive atât despre materialitatea paharelor, cât și despre circulația lor verticală și orizontală. Și nu doar despre paharele din Băleni, ci și despre cele ale cortorariilor din alte sate. Deși fiecare se bate cu pumnii în piept că paharul lui „e mai bun”, toată lumea recunoaște existența unei ierahii obiective a *taxtaja*, dincolo de fudulia gălăgioasă. Astfel, cel mai valoros pahar este *O Ferko* urmat de *kana le Nekulaeqo* („Cana lui Neculai”). Fără excepție, cortorarii au auzit de *O Ferko*, cu toții fiind gata „să se jure” (*te colaxarel*) că acesta este cel mai prețios pahar din toate timpurile. Se spune că ar fi și cel mai mare, oamenii care mi l-au descris subliniind în mod repetat că îți intră mâna în el până la umăr. Mai mult, cortorarii susțin că, spre deosebire de alte *taxtaja* făcute din argint aurit și decorate cu modele florale, *O Ferko* are gravat pe el un rege și o regină care se țin de mână. Se spune despre el că este cel mai vechi, fiind datat în jurul anului 1600. Toate celelalte *taxtaja* sunt cotate ca fiind inferioare lui *O Ferko* și *kana le Nekulaeqo*, rămânând la latitudinea proprietarilor și altor cortorari să le evalueze din nou, de fiecare dată când se adună și se prind în discuții orgiastice despre pahare. Până și copiii mici vorbesc despre *taxtaja*, cei mai mulți imitându-și părinții. Copiii se joacă de-a tocmeala și din recuzita jocului nu lipsesc pahare de sticlă, care țin locul *taxtaj*-elor.

Paharele, obiecte invizibile

Ziceam că paharele nu au o prezență concretă în socialitatea cortorariilor. Toată lumea îmi povestea cu pasiune despre aceste pahare, însă nimeni nu era dispus să îmi și arate unul. Am început să îi provoc pe cortorari, jumătate în glumă, jumătate în serios, spunându-le că paharele nici nu există, că sunt o plăsmuire a imaginației oamenilor. Ca să mă convingă de materialitatea acestora și de cât de nefondată era afirmația mea, unii dintre ei au început să mi le deseneze. Și în aceste desene, nu apărea un pahar generic, ci doar pahare particulare, deținute de anumiți oameni, incluzând o bogăție de detalii menite să facă din desene reprezentări cât mai fidele ale obiectelor reale. Alți cortorari, probabil împinși de insistența și entuziasmul excesiv cu care puneam întrebări și ceream să văd un pahar, m-au luat peste picior sugerându-mi să caut în podul casei în care stăteam cu chirie, poate găsesc paharul proprietarului acolo. Pe toată durata sederii mele la cortorari, nu am văzut decât două pahare : unul cumpărat recent,

și o să descriu această experiență la timpul cuvenit, și unul mai vechi. În ceea ce îl privește pe *O Ferko*, cortorarii mi-au arătat fotografii cu el, dându-mi de înțeles că deja mi-au făcut un mare serviciu.

Paharele sunt ținute „ascunse” (*garade*), de regulă, în custodia vecinilor țărani etnici români. Astfel, în cea mai mare parte a timpului, paharele sunt invizibile. Încă de pe vremea când duceau o viață nomadă, cortorarii își lăsau paharele „în grija” românilor de încredere care, își amintesc cortorarii, le-au păstrat în siguranță și în vremurile în care ei au fost deportați în Transnistria. Aproape ca regulă generală, toate poveștile de groază spuse de bătrânii supraviețuitori ai lagărelor de concentrare presărate cu amintiri despre cum au ajuns să mănânce din cadavrele persoanelor apropiate din cauza rațiilor mici de mâncare, se termină în mod fericit cu întoarcerea pe pământurile natale unde „prieteni noștri români ne-au primit cum se cuvine și ne-au arătat *taxtaja* ale noastre de care avuseseră mare grijă cât noi am fost plecați”.

Cortorarii păstrează un pahar la aceeași „gazdă”, de-a lungul timpului creându-se o legătură foarte strânsă și încărcată emoțional între familiile de cortorari posesoare și familiile de țărani români păstrătoare. Într-un fel, paharele mediază, aș dori să sugerez, permanența interconexiunii dintre cortorari, români și pământul pe care îl împart ca loc de baștină. Olivera (2007) arată că populația de romi gabori din România a dezvoltat o ideologie autohtonistă: aceștia își definesc identitatea prin legătura viscerală cu teritoriul în care locuiesc. Legăturile puternice ale gaborilor cu pământul și populațiile „majoritare” au la bază coabitarea istorică, legăturile de rudenie și afectele (Olivera, 2007: 330). Spre deosebire de alți romi care au sentimente negative față de populațiile vecine, romii unguri descriși de Stewart (1997), fiind primii care îmi vin în minte, dar asemănător cu gaborii descriși de Olivera (*ibid.*) sau romii ruși descriși de Lemon (2000), afișează, la nivel retoric, o legătură romantică cu locul de baștină. Ei atribuie permanența lor în lume legăturii cu țărani români. Această legătură este materializată în pahare. În sprijinul acestei afirmații, îl voi cita pe un cortorar bătrân care, provocat de curiozitatea mea legată de faptul că romii gabori își vând paharele pe bani în zilele noastre, mi-a dat următoarea replică, pe jumătate serioasă, pe jumătate în glumă: „Nu știi de ce noi ne chinuim să păstrăm paharele, iar gaborii le dau pe ale lor? Răspunsul e simplu, Cătălina! N-au pierdut ungurii Ardealu’ și l-au luat românii? La fel și cu paharele lor, noi, romii români, o să le luăm pe toate, iar romilor unguri n-o să le mai rămână nimic”.

Paharele cortorarilor nu pot fi vândute în afara comunității lor noționale. *Taxtaja* se află în posesia cortorarilor „de la începutul lumii”, ancorând societatea lor în această lume. Ele sunt ținute ascunse. Toate aceste caracteristici recomandă paharele cortorarilor ca obiecte „sacre”, conform definiției dată de Godelier (1999; 2004) acestora. La populația Baruya pe care a studiat-o, Godelier a găsit mai multe categorii de obiecte: „sacre”, „prețioase”

și „de tip de monedă de schimb” (1999, 109ff). Bulgării de sare, de exemplu, făceau și obiectul trocului cu străinii și, în același timp, participau și la schimbul de daruri în interiorul comunității. *Kwaimatnie*, „obiecte de cult ținute ascunse de conducătorii ritualurilor de inițiere și scoase numai cu această ocazie” (*ibid.* : 111, trad. mea, I.M.V.), nici nu se dădeau, nici nu se vindeau. Baruya au mituri complexe prin care explică originea supranaturală a *Kwaimatnie* cândva în posesia zeilor, Luna și Soarele. Întreaga demonstrație a lui Godelier se încheie cu ideea că imaginarul și sacrul trebuie reintroduse în viața socială, corectând astfel ideea lui Lévi-Strauss conform căreia simbolicul servește la eliminarea chestiunii sacrului. Godelier scrie : „Sacrul, contrar părerii lui Durkheim care separa prea strict religiosul de politic, are întotdeauna legătură cu puterea dat fiind că *sacrul este un anumit tip de relație cu originile*, iar originile indivizilor și grupurilor influențează direct *pozițiile* pe care aceștia le ocupă într-o ordine cosmică și socială”. (1999 : 169, sublinieri în original, trad. mea, I.M.V.).

Asemenea obiectelor sacre ale populației Baruya, paharele sunt scoase din locurile lor ascunse în acele momente în care li se acordă întâietate în procesul de reproducere a neamului cortorariilor. Nu există decât două situații în care paharele devin vizibile : în timpul tocmelilor și la moartea deținătorului. Un cortorar pe patul de moarte nu își dă obștescul sfârșit până nu își vede paharul ultima dată. Își adună în jurul lui toți copiii și nepoții, le oferă și primește de la ei iertare pentru toate greșelile și numește moștenitorul paharului. Deși acesta este deja cunoscut (conform cutumei, moștenitorul paharului este cel mai mic fiu care, la rândul său, are deja un fiu), confirmarea ultimă a transmiterii obiectelor la noua generație de descendenți vine în acest moment. Prin urmare, paharele devin vizibile în momentele de importanță primordială în cadrul procesului de reproducere a neamului cortorariilor : împerecherea și moartea, creativitatea și scindarea. „Paharele sunt viața noastră”, spun cortorarii atribuindu-și existența și dezvoltarea acestor obiecte. Paharele constituie sursa de vitalitate a cortorariilor.

În citatul de mai sus, Godelier subliniază faptul că obiectele sacre întăresc identitatea posesorilor și poziția acestora în societate. După ce am stabilit că paharele sunt obiecte sacre și păstrând în minte afirmația lui Godelier (1999, 2004) că acestea influențează direct acțiunea politică și ierarhia socială, se impune o altă întrebare : „cum influențează paharele relațiile politice dintre cortorari ?”, căreia îi dedic restul acestui articol.

Despre obiecte și persoane

Aflăm din literatura antropologică dedicată economiilor bazate pe schimbul de dar că între donator și obiectul dăruit există o legătură indestructibilă.

Darul este impregnat cu identitatea socială a donatorului, pe care obiectul o reține chiar și după ce ajunge în posesia altor persoane. Leach scria despre populația Kachin că „nu consideră bunurile mobile capital care trebuie investit ci, mai degrabă, ca pe o podoabă a persoanei” (Leach, 1954 : 142, în Graeber, 1996 : 5 ; Gregory, 1982 : 43). Graeber (1996 : 5) susține că, atunci când folosește expresia „podoabă a persoanei”, Leach se referă de fapt la „noțiunea de persoană” a lui Mauss (1985). Pornind de la teoria lui Mauss, Annette Weiner consideră că valoarea obiectelor primite ca moștenire de familie și a altor bunuri personale rezidă în „autentificarea cosmologică” : obiectele fac legătura între persoane (deținători) și strămoși sau chiar zei, legitimându-le astfel puterea politică (Weiner, 1992 : 11). În teoria valorii pe care o dezvoltă (cf. Graeber, 2001 : 33ff), Weiner susține că aceste obiecte, transmise din generație în generație, sunt impregnate cu personalitatea donatorului, de unde și puterea respectivelor obiecte de a crea diferențe. Astfel, „posesiunile inalienabile” instituie ierarhii. Inspirându-mă din *Inalienable Possessions* a lui Weiner (1992), în acest capitol urmez două direcții de investigare. Dată fiind lipsa unei forme instituționalizate a ierarhiei la cortorari, ce fel de diferență creează paharele ? Mai mult, cum acumulează paharele valoare într-o societate lipsită de ierarhie formală ?

Am afirmat că paharele acumulează valoare în timp, în interiorul comunității noționale. Cu toate acestea, spuneam că în timpul cercetării mele de teren au fost cumpărate două pahare. Deși majoritatea cortorarilor priveau achiziția celor două pahare ca pe o investiție în viitor, respectivele obiecte urmând să câștige valoare în timp, exista o înțelegere generală în ceea ce privește valoarea „obiectivă” sau „reală” a celor două pahare, exprimată cel mai bine în diferența de preț. Dintre cele două, paharul mai ieftin era considerat un „fals”. Un cortorar din Băleni, celebru pentru contrafacerea metalelor prețioase, a recunoscut că el îl făcuse și îl vânduse apoi romilor gabori de la care îl cumpărase actualul proprietar. Paharul mai scump era considerat mai valoros, atât din punctul de vedere al vechimii sale obiective (data la care fusese fabricat), cât și ca valoare sentimentală (istoria acumulată de pahar în cadrul comunității de gabori). Faptul că toată lumea știa aceste lucruri nu l-a împiedicat însă pe proprietarul paharului „fals” să iasă cu el în locuri publice (o dată la o înmormântare și a doua oară în timpul unei cerți cu vecinii în stradă), lăudându-se cu obiectul și afișându-l cu mândrie. M-am simțit cu adevărat onorată când, cu o altă ocazie, proprietarul „falsului” m-a invitat la el acasă ca să-mi arate paharul. Era prima dată când vedeam și atingeam un pahar.

Talia, bătrâna din familia cuscrilor proprietarului meu, m-a luat de mână conspirativ și m-a dus în bucătărie. În bucătărie era înghesuială ; oamenii care respirau la un loc și focul din sobă creau a atmosferă caldă și plăcută

în acea zi de decembrie cu zăpadă. Ginerile bătrânilor și-a făcut drum spre mijlocul încăperii, în timp ce fiica sa și soțul ei, împreună cu cei doi fii ai bătrânilor și copiii acestora stăteau nemișcați. Crețu', cum i se spunea, s-a adresat tatălui său: „Tată, să-i arătăm paharul Cătălinei?”. Bătrânul m-a măsurat din ochi, la fel ca toți ceilalți, după care a dat cu privirea roată camerei, fără să facă vreo mișcare. Talia, nevasta lui, o femeie foarte energetică spre deosebire de bătrân care era aproape paralizat de boală, s-a ridicat în picioare. Ca în tot ce făcea, și de data aceasta femeia s-a sfătuit din priviri cu soțul ei obținând de la el aprobarea pentru ceva ce ar fi făcut oricum. A ieșit în fugă din cameră să aducă paharul. Bătrânul l-a luat cu ambele mâini, l-a ridicat în dreptul becului cântărindu-l în tăcere, rotindu-l, aducându-l aproape și apoi îndepărtându-l de ochi. El a fost cel care a spart tăcerea adresându-mi-se: „Știi ce reprezintă desenele astea de pe el? Poți să citești ce e ștanțat pe spate?”. „13”, am zis eu, iar el a interpretat numărul ca măsura densității argintului din care era făcut paharul. Paharul a trecut din mână în mână, făcând înconjurul încăperii, fiecare persoană având un cuvânt de laudă de spus la adresa paharului. Toată lumea a început să își dea cu părerea în legătură cu volumul paharului, îndemnându-l pe bătrân să îl măsoare. Crețu' a luat o sticlă de bere goală, a turnat vin în ea și apoi a răsturnat vinul în pahar. Jumătate de litru. Intrase tot vinul în pahar, ceea ce constituia pentru toți o dovadă suficientă că bătrânul și soția sa avuseseră dreptate să se laude că „e mare”. Am băut fiecare câte o gură de vin din pahar, iar bătrânul mi-a povestit cum pe vremuri, în ziua de Paște, cortorarii se duceau la biserică după anafură cu paharele. Apoi se întorceau acasă, cu paharele în mână, și împărțeau anafura cu toți membrii familiei, iar la sfârșit beau toți vin roșu din pahar. [...] Vizibil emoționată, bătrâna a luat paharul, l-a înfășurat într-o cârpă și l-a băgat într-o traistă cusută de mână și l-a dus la loc.

Acest fragment din jurnalul meu de teren reflectă bucuria intensă trăită de o familie care tocmai intrase în posesia unui pahar „fals”. Deja posesori a trei alte pahare destul de renumite, perfect conștienți de valoarea inferioară a „falsului”, se mândrea totuși cu achiziția respectivă. Cum se explică acest lucru și cum devine valoros un pahar, sau ce putem spune despre procesul de creare a faimei paharelor?

Weiner (1992 : 6ff) consideră că premiza valorii obiectelor moștenire de familie constă în genealogiile lor, iar măsura acestora – exclusiv în teama de a le pierde ; ea susține că aceste obiecte legitimează poziția, rangul și identitatea socială a proprietarilor lor. Integrând teoria acțiunii a lui Munn (1986 în Graeber, 2001 : 43ff) în abordarea mea, voi demonstra că oamenii, prin acțiunile și discursurile lor, sunt cei care creează faima paharelor și nu invers, cum susține Weiner (1992). În analiza *kula* la populația Gawa, Munn (1986)

pornește de la ideea de activitate : valoarea se naște din acțiune (vezi Graeber, 2001 : 46). Oamenii se străduiesc să atingă un nivel de valoare pentru a-și putea extinde controlul asupra spațiului și timpului, un „spațiu-timp intersubiectiv”. Oferirea de mâncare, care într-o analiză clasică a „sferelor de schimb” ar apărea ca perisabilă și de rang inferior, creează alianțe și interconexiuni pe care persoana le activează pentru a accesa nivelurile superioare de schimb. Citind-o pe Weiner (1992) prin grila teoriei acțiunii a lui Munn (1986), rezultă că valoarea „posesiunilor inalienabile” este dată de eforturile actorilor de a păstra aceste obiecte, deși obiectele par să influențeze comportamentul oamenilor față de ele. Argumentul meu urmează un raționament similar : în loc ca lucrurile să îi potențeze pe oameni, înaintez ideea că oamenii potențează lucrurile. În acest caz, persoanele nu mai apar ca prelungiri ale obiectelor, ci obiectele apar ca prelungiri ale oamenilor. Din etnografia care prezintă ocaziile în care oamenii își arată și se laudă cu paharele, se va vedea validitatea acestei afirmații în cazul cortorariilor.

Capacitatea oamenilor de a acționa și valoarea paharelor

Cu ocazia tocmelilor pentru aranjarea căsătoriilor, cortorarii își aduc acasă taxa de la custozii. Thomas (1991 : 7) scrie că „evaluările entităților, oamenilor, grupurilor și relațiilor ies la suprafață în momentul tranzacțiilor”. Cum sunt, în acest caz, paharele și posesorii lor evaluați în cadrul tocmelilor ? Trebuie precizat de la început că familia fetei cere familiei mirelui să le arate paharul, să îl scoată (*te ankhalal*) ca să îl expună. Acest lucru poate părea surprinzător, în lumina afirmațiilor făcute mai devreme, cum că majoritatea cortorariilor dețin cunoștințe exhaustive despre materialitatea și genealogiile paharelor. Să ceri unei persoane să îți arate paharul este echivalent cu chestionarea valorii obiectului aflat în posesia persoanei respective. Reamintesc aici că valoarea zestre în bani este calculată în funcție de valoarea atribuită paharului adus de mire în căsătorie. La expunerea paharului în timpul tocmelilor, cele două părți, neamul fetei și respectiv al mirelui, încearcă să apere valori diferite : primii îl subvaluează în timp ce cei din urmă îl laudă. Acest lucru se realizează prin intermediul discursurilor agonistice care fac aluzie la deținătorii anteriori, la materialul, forma, volumul etc. paharului. Această practică a „scoaterii” și expunerii paharului însoțește atât „tocmelile în particular” însoțite de zestre, cât și „tocmelile pe schimbate”¹. Dacă ne gândim

1. Schimbul matrimonial se poate realiza atât prin „schimbul de fete” (*îți dau fata, îmi dai fata*), – tranzacție care în mod ideal nu este însoțită de zestre (fiind un „schimb direct”, în terminologia lui Levi-Strauss, 1969) –, cât și prin tranzacții însoțite de zestre, atunci când familia fetei nu primește noră de la familia mirelui.

că acestea din urmă sunt încheiate pornind de la premiza reciprocității și a echivalenței celor două părți implicate în tranzacție, atunci solicitarea de arătare a unui pahar semnalează contestarea poziției sociale egalitare în care cele două părți ar trebui, în mod ideal, să se afle.

Câteva detalii au implicații profunde asupra argumentului privind procesul de creare a valorii paharelor: în cadrul aranjamentelor matrimoniale, *taxtaja* nu sunt expuse în fața întregii comunități de cortorari. *Taxtaj*-ul este arătat exclusiv în cadrul negocierilor private (*înțelegerere*) la care participă familiile lărgite ale miresei și mirelui, și care preced ritualul tocmelei, prin care aranjamentul matrimonial este făcut public. Negocierile private au loc la adăpostul unei case, în secret. Familiile mirilor invită aici doar un cerc restrâns de cortorari de încredere, care îi sprijină în cadrul negocierilor. Deși nu am fost niciodată de față la expunerea unui pahar în timpul „înțelegerii”, din relatările cortorarilor am înțeles că cei care vor să încheie alianța fac evaluări pozitive ale paharelor, în timp ce cei mai puțini dispuși să o încheie, le evaluează negativ.

Tanti Tina mi-a povestit cum decurseseră la vremea lor negocierile pentru „tocmeala pe schimb” încheiată de fiul ei Diego, – proprietarul casei în care locuiam-, pentru copiii săi. Viitorii cuscri (*xanamika*) ai lui Diego s-au adunat în casa lui. Pentru a simplifica povestea, neamul lui Diego va fi partea A în cadrul tranzacției, iar viitorii cuscri – partea B. Printre alții, de partea B se afla și fratele viitoarei soacre a fiicei lui Diego, Manu. Cu acesta Diego încheiase o tocmeală cu câțiva ani în urmă, care între timp se rupsese. Încă supărat pentru tocmeala ruptă, Manu a fost cel care l-a provocat pe Diego să își arate paharul, ca semn al intenției sale de a se opune aranjamentului, mi-a precizat tanti Tina. Diego a adus paharul, la vederea căruia viitorii cuscrii au rămas muți de admirație. Cu toate acestea, Manu a apucat paharul și l-a izbit de masa în jurul căreia erau adunați cu toții, strigând că paharul „nu e bun de nimic”. Fără a se lăsa impresionați de exclamația depreciativă a lui Manu, viitorii cuscri ai lui Diego, au lăudat paharul și au hotărât să încheie alianța. Tanti Tina a ținut să precizeze că dacă nu ar fi fost Manu, viitorii cuscri ai lui Diego nici nu i-ar fi cerut acestuia să le arate paharul.

Găsesc această poveste grăitoare pentru evaluarea pe criterii subiective a paharelor. Stabilirea valorii acestora pornește de la o serie de emoții diverse, de la furie până la sentimente de prietenie ale publicului, față de posesor. La rândul lor, aceste sentimente sunt ancorate în interacțiuni și relații sociale pe care posesorul le-a avut, în trecut, cu cei care îi cer expunerea paharului. Dacă persoana este produsul relațiilor din trecut, „posibilitățile ascunse” ale acesteia (Strathern, 1988) devin vizibile în raport cu alte persoane. Tocmai calitatea raporturilor trecute dintre deținător și viitorii cuscri, îl recomandă ca actor de încredere în tranzacția matrimonială, calitate a cărei încununare se regăsește în discursul laudativ la adresa paharului. În această poveste, nu

o așa-zisă valoare obiectivă a paharului este cea care dictează cursul negocierilor, ci valoarea oamenilor apreciată prin ochii celeilalte părți. Mai mult, persoanele nu sunt privite ca prelungiri ale paharelor și, în consecință, a reputației acestora. Un pahar nu devine valoros decât prin intermediul acțiunilor oamenilor (deținătorului) și niciodată invers. Cu alte cuvinte, un pahar nu are capacitatea de a proiecta o aură magică asupra deținătorului său. Dovadă că așa stau lucrurile sunt atitudinile divergente față de paharul lui Diego. Pe de o parte, Manu, care încă îi poartă pică lui Diego pentru tocmeala ruptă, minimalizează valoarea paharului acestuia, iar pe de altă parte, viitorii cuscri, care își doresc încheierea alianței cu Diego, supraestimează paharul.

Acestea fiind spuse, ar fi greșit să punem exultarea familiei care tocmai cumpărase un pahar „fals” pe seama necunoașterii de către deținători a valorii „obiective” inferioare pe care obiectul o poate avea în sfera „schimbului de mărfuri”, adică în afara comunității. Mai degrabă, entuziasmul lor se poate explica apelând la logica stranie a creării valorii în sfera internă de circulație a paharelor. În sfera moștenirii și tranzacțiilor ceremoniale, procesul de creare a valorii unui pahar depinde de acțiunile și vorbele oamenilor, de inteligența și abilitățile sociale ale acestora. Un prim pas în procesul de acumulare a faimei obiectului „fals” a fost deja făcut prin curajul deținătorilor de a-l expune în locuri publice. În acest fel, cei care au fost prezenți la expunerea paharului, vor începe să vorbească despre el, discursul lor răspândindu-se în timp și spațiu. Făcându-mă martoră la expunerea paharului „fals” în casa lor, deținătorii au văzut în mine, un canal de propagare a veștii despre obiectul lor. În timp ce scriu povestea acestui pahar neobișnuit, contribui eu însămi la crearea faimei obiectului.

Prin aceasta, doresc să subliniez că oamenii au o înțelegere a așa-zisei valori obiective a paharelor, respectiv valoarea obiectelor în sfera „schimbului de mărfuri”. Scriam că două pahare sunt considerate deasupra celorlalte, *O Ferko* și *Kana le Nekulaego*, despre aceasta din urmă spunându-se că în lumina soarelui aruncă scânteii. În ciuda acestor calități „obiective”, deținătorii acestor pahare au capacitatea de a le potența sau, dimpotrivă, de a le diminua valoarea prin acțiuni și vorbe. Acest lucru rezonază cu ideea că nu deținătorii sunt prelungiri ale paharelor, ci paharele sunt reprezentate ca prelungiri ale deținătorilor acestora. Paharele nu au capacitatea de a face și desface reputația oamenilor, ci invers: oamenii creează reputația paharelor.

În scop de ilustrare, îl introduc în poveste pe Matei, deținătorul actual al celui mai prețuit pahar, *O Ferko*. La cei în jur de 30 ani ai săi, Matei a fost tocmit de măcar cinci ori, și tot de atâtea ori tocmelele lui au fost desfăcute. În prezent, are trei fii de la trei soții diferite. Mă interesează aici exclusiv evaluarea publică a personalității lui Matei. Dată fiind *averea* lui, Matei a fost o partidă dezirabilă pentru fiica oricărui cortorar. Dar el nu e genul de

bărbat cu care să ai o căsnicie tihnită și de lungă durată. Îi cam place băutura și să arunce bani pe taxiuri, mâncare și băutură scumpă în detrimentul familiei sale. Un bărbat care nu a muncit o zi în viața lui, o persoană ciudată după cum mi l-au descris fostele și actuala soție, „un pământău”, Matei a fost insuportabil pentru soțiile sale. Printre cortorari, Matei era dat drept contraexemplu de comportament moral, un bărbat „bun de nimic” (*khanèeko*). Se întâmpla frecvent să te adresezi cuiva care se purtase greșit, în derâdere, cu numele de Matei. Cineva care stătuse destul de mult timp în străinătate, însă nu reușise să adune bani ca lumea era numit în mod cinic „Matei”. În mod similar, cineva care dovedea lipsă de respect față de părinți primea numele de „Matei”. La fel, un cortorar a cărui căsătorie aranjată se desfăcea din vina lui merita numele de „Matei”. Sau cineva care nici nu participa la socialitatea cortorarilor, nici nu avea cunoștințele și abilitățile comunicative necesare pentru a lua parte la negocieri și dezbateri devenea „Matei”. Cu toate acestea, nimeni nu îndrăznea să îl jignească pe Matei în față.

Cât despre saga căsătoriilor lui Matei, toți cei care îi dăduseră soții lui Matei, soțiile anterioare, cea actuală și toți ceilalți cortorari nu se lăsaseră păcăliți de valoarea paharului *O Ferko* în așa măsură încât să pună semnul egal între posesor și paharul său. Știm din literatura despre „societățile bazate pe dar”, că aici oamenii și obiectele se confundă, ca urmare a procesului de „personificare” (Maus, 2007 ; Gregory, 1982 ; Godelier, 1999 ; Graeber, 2001). În schimb, să pui reputația personală a lui Matei pe seama posesiei obiectului valoros ar însemna să maschezi comportamentul său de zi cu zi. Oamenii pot foarte ușor face distincția între valoarea mare a paharului *O Ferko* și caracterul demn de dispreț al lui Matei. Un bătrân mi-a spus, referindu-se la tocmelile lui Matei, în mod repetat desfăcute : „Ce Dumnezeu, Cătălina, cum crezi tu că *O Ferko* își mai păstrează valoarea după ce a fost schimbat de-atâtea ori pe cărămizi ? ! ”. „Cărămizi” este aici un termen generic pentru tot ceea ce este efemer și trecător, cum ar fi casele sau banii. Îndrăznesc să cred că bătrânul sugera că și cel mai valoros pahar își poate pierde valoarea în viitor, din cauza unor posesori nedemni, așa cum este Matei. În cadrul tranzacțiilor ceremoniale, neamul fetei câștigă, în schimbul zestre în bani date, drepturi în paharul mirelui. Cu toate acestea, cortorarii nu condamnă faptul că drepturile în pahar sunt tranzacționate pe bani (zestrea) și nu aderă la punctul de vedere conform căruia banii sunt imorali sau impersonali sau „dezîncadrați” (*dis-embedded*) din socialitate, ca să reiau aici cuvintele lui Polanyi (1957)¹. În schimb, aceștia condamnă incapacitatea lui Matei de a se conforma idealului comunitar, adică de a încheia o singură alianță maritală care să dureze.

1. Această idee rezonă cu afirmația lui Stewart (1994) conform căreia romii percep banii ca pe o sursă de socialitate, fiind bine încorporați în relațiile sociale.

În această secțiune, am arătat că valoarea oamenilor este cea care creează valoarea obiectelor (contrar lui Weiner, 1992). Singurele surse ale faimei obiectului deținut sunt acțiunile și vorbele posesorului și modul în care îl apreciază ceilalți. Astfel, cortorarii seamănă mai degrabă cu *Big Men* din societățile egalitare melaneziene, – oameni care își construiesc singuri prestigiul prin spiritul lor întreprinzător și istețime –, decât cu *Great Men* din societățile ierarhice polineziene care își moștenesc statutul (vezi Sahlins, 1963). Cu alte cuvinte, măsura valorii unei persoane nu este dată de paharul moștenit, ci de acțiunile sale.

Cum devin oamenii de valoare

Scopul principal în viață al cortorarilor este să încheie o alianță bună pentru copiii lor, în contextul unei piețe matrimoniale extrem de competitive. Ca să atingi acest scop, ai nevoie de abilități de negociator, de cunoștințe extensive despre șansele altor actori pe piața maritală la un moment dat; trebuie să deții, și mai ales să știi să voalezi sau, din contră, să dezvălui aceste informații în funcție de intențiile celorlalți; să ai oameni care te urmează și te susțin, să te interpui în negocierile altora pentru a servi interesul propriei familii. Numai după ce aceste abilități de negociator și deținător de informații au fost concretizate în încheierea alianței dorite, întreaga capacitate de a acționa se obiectivează în valoarea paharului deținut de o persoană (mire), dacă ne referim la familia băiatului, sau a paharului „după care o familie își mărită fiica”¹, dacă ne referim la cei care „dau soții” (*wife-givers*). Ideea că în spatele procesului de acumulare a faimei de către un pahar se află capacitatea omului de a acționa se regăsește într-o expresie folosită des de cortorari: „paharele stau ascunse, numai oamenii pot fi [judecați ca fiind] buni” (*Al taxtaja așen garade, numaj al manuașa san laše*).

Istoria acumulată de un pahar este constituită atât de tranzacții succesoriale, desfășurate de-a lungul liniei de descendență masculină, cât și de tranzacții matrimoniale, desfășurate în cadrul legăturilor de rudenie afine. În relatarea „biografiei” (Kopytoff 1986) unui pahar, se menționează și foștii deținători ai obiectului moștenit și cei cărora paharul le-a fost oferit drept „garanție” în schimbul unei nurori, dar și oameni care au obținut „dreptul” asupra paharului în schimbul unei zestre în bani. Acest tip de cunoștințe despre circulația unui pahar, altfel o resursă foarte importantă folosită în construcția faimei paharelor (atunci când bărbații se laudă cu paharele lor), nu se

1. Cortorarii folosesc expresii precum *își bagă fata la pahar* sau *își mărită fata după pahar*, pentru a desemna ideea că neamul fetei (inclusiv fata) câștigă drepturi în pahar, în urma alianței (așa cum discut în Tesăr, 2012).

poate obține decât prin participare la socialitatea cortorariilor, adică la nunți și înmormântări, adunări *kriss* sau interacțiune socială cotidiană. Ca să poți participa la socialitatea cortorariilor, trebuie să construiești rețele de relații pe tot parcursul vieții, oferind ospitalitate, trăind alături de ceilalți bucuriile și necazurile lor, mobilizându-ți resursele pentru cei care au nevoie etc.

De mici, copiii cortorari participă alături de părinții lor la astfel de momente ale socialității. Băieții, agățați de mâna părinților sau a altor rude, sunt târați prin tot satul și introduși în grupuri în care oamenii au întotdeauna ceva de împărțit și împărțășit. Copiii aleargă liberi printre picioarele celor prezenți, iar, când se fac mai mari și nu îi mai distrează astfel de jocuri, încep să se comporte ca participanți activi la discuțiile adulților, punând întrebări și chiar contrazicându-i pe oamenii mai în vârstă fără să fie certați. Astfel acumulează cunoștințe despre circulația paharelor și despre lume în general, cunoștințe care le sunt comunicate prin mijloace retorice (însușite ca abilități retorice de copii) precum lăudăroșenia și fanfaronada.

Rememorând foștii deținători ai unui pahar, cortorarii nu doar repetă genealogiile așa cum apar ele reprezentate de antropologi. Toți foștii deținători ai paharelor apar în aceste povești ca personaje paradigmatică, unul a ucis un balaur, altul a stat la pușcărie sau altul a murit și a fost îngropat în Transnistria, sau încă altul a fost cunoscut în toată țara pentru barba sa lungă. Invocând astfel de personalități, cortorarii fac referire la pahare ca la niște prelungiri ale oamenilor de renume. În cazul lui *O Ferko*, un eveniment important, pe care îl povestește aproape toată lumea, este achiziționarea paharului.

Legenda spune că acesta ar fi aparținut inițial unui grof maghiar care avea un corb care obișnuia să bea apă din pahar. Nobilul a fost de acord să-și vândă la niște romi gabori paharul, numai atunci când corbul a cântat. Anton, unul dintre cei opt frați și surori ai căror descendenți se consideră a fi cortorarii, ar fi cumpărat paharul de la gabori. Anton n-a moștenit *avere* de la tatăl său, Birău, fiind crescut ca fiu adoptiv de unchiul său patern și urmând să moștenească paharul acestuia. Unchiul lui Anton a murit în timp ce acesta a fost în armată timp de patru ani, în Al Doilea Război Mondial. Până să se întoarcă Anton acasă, mătușa sa (soția unchiului patern) a transmis *averea* altei rude. Îndurerat de gestul mamei sale adoptive, prin care aceasta își încălcase promisiunea de a îi lăsa moștenire paharul, Anton a reușit să negocieze și să cumpere paharul *O Ferko* prin anii 1940, cu puțin timp înainte de a fi fost deportat în lagărele din Transnistria. Anton căzuse de acord cu gaborii să le plătească în rate, pe o perioadă nedeterminată, un preț atât de mare, încât și-ar fi putut cumpăra zece perechi de vite cu banii respectivi. Gaborii urmau să păstreze paharul și să i-l arate acestuia de fiecare dată când le plătea o rată. Întors din Transnistria, Anton a adunat o sumă mare de bani de la rude și a reușit, după ce a câștigat un proces, să răscumpere paharul

O Ferko în schimbul unei sume de bani mai mici decât prețul stabilit inițial. Cum a reușit Anton să cumpere paharul prețios când banii se găseau atât de greu? În primul rând, dovedindu-se șmecher în relațiile cu gaborii. Și, în al doilea rând, adunând bani de la rudele cortorari. Faptul că acestea i-au împrumutat bani, îl recomandă pe Anton ca la o persoană de încredere cu care se pot încheia tranzacții. Astfel, povestea lui Anton are valoare de exemplu de bărbat cortorar cu renume.

Să ai renume înseamnă să fii bine-cunoscut de oameni cât mai mulți și mai diferiți. Reputația cuiva se măsoară în funcție de numărul de persoane care participă la nunta fiicei sau fiului său, sau la înmormântarea persoanei în cauză. Când vorbesc despre aceste evenimente, termenul de comparație folosit de cortorari pentru lumea adunată este mulțimea firelor de păr din cap, comparație însoțită de obicei de trecerea mâinii prin păr: „Uite câți oameni au venit, câte fire de păr am în cap!”. Numărul de taxiuri (*lucso* sau „luxuri” cum le numesc cortorarii în mod metonimic datorită vieții bogate, de desfătare și confort pe care o asociază cu ele) aliniate în fața casei la o nuntă¹, precum și numărul de oameni, cortorari și *gadje*, adunați să își ia rămas bun de la mort, dau măsura expansiunii relațiilor pe care un bărbat le stabilește în decursul vieții și care sunt transpuse în expresii precum *rom baro* (mare rom) sau *rom barvalo* (rom bogat), *primo* (primul) sau *campiono* (campionul). Aceeași idee este omniprezentă și în versurile manelelor, muzică ce răsună în întreg cartierul cortorarilor: „*si rom baro, /ande lumea prinžando*” (este rom mare/cunoscut în toată lumea)².

Așadar, valoarea unui bărbat se măsoară în întinderea rețelelor sale sociale, dar și a spațiului în care acesta călătorește, cele două fiind interconectate. În afara modestiei feminine pe care am performat-o cu succes pe perioada cercetării de teren, cortorarii mă apreciau ca o fată umblată (*pirdi*), aceste două calități ale mele nedând naștere vreunei contradicții în discursul lor. Dacă ești femeie sau bărbat umblat (*pirdi/pirdo*)³ și te descurci, respectiv ai călătorit mult, înseamnă că ai o minte ascuțită, agilă, lucru care contribuie la renumele cuiva. În opoziție cu ce înveți la școală⁴, conform cortorarilor,

-
1. Organizatorii nunții, fie ei cei care dau sau cei care iau soția, plătesc taxiurile care aduc invitații din alte sate. Dacă mireasa este din alt sat decât Băleni, rudele celor care iau soția merg până acolo și o aduc pe aceasta împreună cu rudele ei tot în taxiuri.
 2. Nicolae Guță, *Chana o Baba chelel* (Vol. 4).
 3. „A fi umblat” este o calitate specifică bărbaților. Cortorarii mai folosesc acest atribut și pentru femeile bătrâne. Cu toate acestea, din punct de vedere moral, de la tinerele femei se așteaptă să nu părăsească universul domestic.
 4. Rata abandonului școlar este ridicată în rândul cortorarilor. Fetelor merg la școală, în medie, doar în clasa întâi și a doua, băieții merg până în clasa a patra.

ai nevoie de un alt tip de cunoștințe pentru a acumula reputație. Acest tip de cunoștințe poate fi și trebuie acumulat în viața de zi cu zi, în mod necesar în afara instituțiilor de învățământ, acolo unde „școala vieții” își începe și își urmează cursul.

Cortorarii mai au o zicală: „bărbații să umble în lumea largă, numai *taxtaj*-ul să rămână acasă” ¹ (*al manuša te piren e lumea sa, numaj o taxtaj te ašel and-o kher*). După părerea mea, această zicală trimite, pe de o parte, la circulația fizică, în spațiu, a bărbaților care participă la socialitate, nunți și înmormântări de cortorari, și la mobilitate în afara țării. Iar pe de altă parte, trimite la circulația persoanelor în cadrul schimburilor ceremoniale. Există o legătură cauzală între cele două tipuri de mișcare, dat fiind că numai datorită circulației în spațiu poți cunoaște mai mulți oameni și acumula reputație, aceasta din urmă aducând posibilități sporite de a încheia alianțe.

Pe durata cercetării mele de teren, am călătorit deseori ca să particip la evenimente din alte sate decât Băleni, pe care le fotografiam. Cortorarii care stăteau acasă și nu participau la evenimentele respective, fie din cauza unor conflicte personale, fie a unor îndatoriri domestice care necesitau prezența lor, de cum mă întorceam în Băleni, mă invitau la ei ca să le arăt fotografiile pe care le făcusem. Pe unii îi interesau fetele de măritat care se aflau la aceste evenimente, alții căutau să descifreze posibile negocieri de căsătorie în felul în care oamenii se așezau unii lângă alții, iar alții, părinți de fete de măritat, mă întrebau despre cei mai buni dansatori băieți. De aici deduc că informațiile necesare pe o piață maritală competitivă ca cea a cortorarilor, se obțin călătorind în spațiu și implicându-te activ în socialitate.

Aș dori să sugerez că bărbații cortorari sunt evaluați în funcție de renume. Reputația este o valoare centrală în definirea masculinității. Ca să poată iniția negocieri reușite în vederea încheierii unei tranzacții matrimoniale, un bărbat trebuie să aibă reputație bună, altfel nu îndrăznește să facă o propunere. Când îi întrebam pe cortorarii aflați în căutare de soț/soție pentru copiii lor de ce nu încearcă să intre în alianță cu o anumită familie cu copii de măritat/însurat, aceștia îmi spuneau că nu voiau să aducă rușine (*lajav*) asupra familiilor acestora. Familiile în chestiune cu copii de măritat/însurat nu erau virtuose. Prin urmare, reputația reprezintă un bun pe piața căsătoriilor. Nu este de ajuns să moștenești un pahar ca să obții reputație, cazul lui Matei, moștenitorul paharului *O Ferko* fiind grăitor în acest sens, ci să fii recunoscut public ca un vorbitor bun, să fii cunoscut în interiorul și în afara satului pentru priceperea de a câștiga bani în străinătate, pentru abilitatea de aduna, de a te lăuda etc.

1. Expresia „acasă” (*and-o kher*) nu trebuie luată literal. Am precizat deja că paharele se află în custodia țăranilor români. „Acasă” înseamnă aici „în posesia moștenitorului de drept”.

Concluzii: instituie paharele ierarhie socială?

În acest capitol, am arătat cum se creează valoarea obiectelor neprețuite, paharele, și renumele bărbaților la cortorari, și felul în care aceste două procese relaționează. Întrebarea de la care am plecat a fost „instituie paharele o ierarhie socială între deținătorii lor”, așa cum susține Berta (2007 ; 2009) în cazul romilor gabori, și dacă da, ce fel de ierarhie este aceasta ? Un răspuns pozitiv la această întrebare ar fi dus la răsturnarea perspectivei antropologice clasice pe care o avem despre romi, ca fiind o societate egalitară alcătuită din persoane autonome (Stewart 1997 ; Day et. al, 1999). Demonstrația mea arată că răspunsul la întrebarea centrală a acestui articol este unul negativ, și acest argument nu face decât să susțină ideea împământenită a egalitarismului la romi. Etnografia mea despre cortorari eclipsează concluzia lui Berta (2007 ; 2009), susținând ideea că posesia paharelor nu are legătură cu vreo altă ierarhie „dată”, în afară de cea creată de categoriile de gen și vârstă, specifice romilor. O să reiau câteva dintre liniile argumentative pe care le-am dezvoltat în acest capitol.

Cortorarii moștenesc din tată în fiu niște obiecte pe care ei le consideră neprețuite, paharele. Când vorbesc despre ele, cortorarii par să recunoască o anumită ierarhie obiectivă a paharelor. Cel puțin două dintre ele, *O Ferko* și *Kana le Nekulaeqo*, par să depășească în valoare toate celelalte pahare. De asemeni, cortorarii consideră că paharele acumulează valoare prin vechimea pe care o au în cadrul comunității lor noționale : cu cât un pahar a intrat în posesia cortorarilor mai demult, cu atât el este considerat mai valoros. Am arătat că paharele prezintă caracteristicile „posesiunilor inalienabile” ale lui Weiner (1992) și ale „obiectelor sacre” ale lui Godelier (1999) : au valoare mai ales subiectivă, date fiind conexiunile cu înaintașii și urmașii pe linie masculină, pe care paharele le stabilesc ; sunt păstrate ascunse și totodată, reprezintă, simbolic vorbind, legăturile cortorarilor cu țăranii români, printre care au trăit de secole. Am văzut în literatura de specialitate că în societățile bazate pe dar, „obiectele sacre” instituționalizează o anumită ierarhie, fiind expresia interconexiunii dintre sacru și social (vezi Godelier, 1999 ; 2004).

Ca să înțelegem acțiunea acestor obiecte în câmpul social, m-am uitat la semnificațiile care i se dau paharului în cadrul practicilor matrimoniale. Deși există consensul că valoarea zestre este calculată în funcție de valoarea atribuită paharului mirelui, am arătat că aceasta din urmă se stabilește contextual, în funcție de acțiunile și discursul posesorului. Am văzut, discutând tocmeala copiilor proprietarului meu, Diego, că valoarea unui pahar este dată de renumele pe care posesorul reușește să și-l câștige printre cortorari. În continuare, am argumentat că, în viziunea cortorarilor, renumele unei persoane de gen masculin se construiește prin intermediul mobilității în timp și

spațiu pe care o are bărbatul respectiv, mobilitate care îi permite expansiunea rețelelor sociale. Am susținut că recunoașterea publică a unui bărbat este materializată în valoarea atribuită paharului său. Cu alte cuvinte, am demonstrat că persoanele nu sunt văzute ca prelungiri ale obiectelor, cum se întâmplă în societățile bazate pe schimbul de daruri, ci din contră, obiectele sunt văzute ca prelungiri ale persoanelor. În altă ordine de idei, acțiunile persoanei, *agency*-ul acesteia, sunt responsabile pentru valoarea atribuită obiectelor. Acest lucru a reieșit din comportamentul familiei, care, în pofida faptului că tocmai cumpărase un pahar „fals”, nu se sfia să se mândrească cu el, contribuind astfel la propagarea faimei obiectului. Dar și din felul în care cortorarii am spus că îl evaluau pe Matei, posesorul celui mai de preț pahar, *O Ferko*. Pentru că nu se conforma idealului cortorarilor, de a avea o tocmeală și de a acorda importanță familiei, Matei risca, în ochii cortorarilor, să defăimeze cel mai bun pahar (*o taxtaj o maj lašo*).

Reputația oamenilor este astfel concepută ca realizare în prezent, care nu are nimic de-a face cu vreun statut moștenit prin transmiterea din generație în generație a paharului. Renumele și-l atrag bărbații prin posibilitățile lor de a-și spori tipurile de interconexiune. Fried (1967 : 32) scrie că „societatea egalitară este cea în care există tot atâtea poziții de prestigiu în orice categorie de vârstă-sex câte există persoane capabile să le ocupe” (trad. mea, I.M.V.). Am văzut că, printre cortorari, atitudinile celorlalți, respectiv evaluarea publică a persoanei, sunt controlate de persoană prin intermediul acțiunilor sale prezente. Valoarea unui bărbat cortorar nu este dată de valoarea paharului moștenit, ci de propriile capacități de a se orienta în spațiul social. Paharele nu instituie așadar o ierarhie, renumele pe care și-l atrage unul sau altul dintre bărbați în diverse contexte sociale, nefiind investit cu nicio putere de coerciție asupra celorlalți cortorari, care rămân, pe parcursul vieții lor, persoane autonome și *self-made*.

Referințe bibliografice

- Berta, Peter, 2007, „Ethnicisation of Value—the Value of Ethnicity : The Prestige-item Economy as a Performance of Ethnic Identity Among the Gaborians of Transylvania (Romania)”, *Romani Studies*, 17 (1), pp. 31-65.
- Berta, Peter, 2009, „Materialising Ethnicity : Commodity Fetishism and Symbolic Re-creation of Objects Among the Gabor Roma (Romania)”, *Social Anthropology*, 17 (2), pp. 184–197.
- Berta, Peter, 2010, „Economic Action in Theory and Practice : Anthropological Investigations”, în Donald C. Wood (coord.), *Research in Economic Anthropology*, Emerald Books, Bingley, pp. 277-309.
- Bohannon, Paul, 1959, „The Impact of Money on an African Subsistence Economy”, *The Journal of Economic History*, 19 (4), pp. 491-503.

- Chelcea, Ion, 1944, *Țiganii din România. Monografie etnografică*, Editura Institutului Central de Statistică, București.
- Day, Sophie ; Papataxiarchēs, Evthymios ; Stewart, Michael (coord.), 1999, *Lilies of the Field : Marginal People Who Live for the Moment*, Westview Press, Boulder, Oxford.
- Fried, Morton Herbert, 1967, *The Evolution of Political Society : An Essay in Political Anthropology*, Random House, New York.
- Gay y Blasco, Paloma, 1999, *Gypsies in Madrid : Sex, Gender and the Performance of Identity*, Berg, Oxford.
- Godelier, Maurice, 2004, „What Mauss Did Not Say : Things You Give, Things You Sell, and Things That Must Be Kept”, in Cynthia Ann Werner, Duran Bell (coord.), *Values and Valuables : From the Sacred to the Symbolic*, AltaMira Press, Walnut Creek, CA, pp. 3-21.
- Godelier, Maurice, 1999, *The Enigma of the Gift*, Polity Press, Cambridge.
- Graeber, David, 2001, *Toward an Anthropological Theory of Value : The False Coin of Our Own Dreams*, Palgrave, New York.
- Graeber, David, 1996, „Beads and money : notes towards a theory of wealth and power”, *American Ethnologist*, 23 (1), pp. 4-24.
- Gregory, Christopher A., 1982, *Gifts and Commodities*, Academic Press, Londra.
- Grigore, Delia, 2001, *Introducere în studiul culturii tradiționale rromani – Curs de antropologie rromani*, CREDIS, București.
- Kopytoff, Igor, 1986, „The Cultural Biography of Things : Commoditization as a Cultural Process”, in Arjun Appadurai (coord.), *The Social Life of Things : Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Leach, Edmund Ronald, 1954, *Political systems of Highland Burma : a study of Kachin social structure*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lévi-Strauss, Claude, 1969, *The Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press, Boston.
- Mauss, Marcel, 2007 (1954), *The Gift : Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Routledge, Londra, New York.
- Mauss, Marcel, 1985, „A Category of the Human Mind : The Notion of Person ; the Notion of Self”, in Michael Carrithers (coord.), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge, Londra, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney.
- Munn, Nancy D., 1986, *The Fame of Gawa : A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Okely, Judith, 1983, *The traveller-gypsies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Parry, Jonathan P. ; Bloch, Maurice, 1989, *Money and the morality of exchange*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.
- Polanyi, Karl, 1957, *The great transformation*, Beacon Press, Boston.
- Sahlins, Marshall D., 1963, „Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief : Political Types in Melanesia and Polynesia”, *Comparative Studies in Society and History*, 5 (3), pp. 285-303.
- Stewart, Michael, 1997, *The Time of the Gypsies*, Westview Press, Boulder, Colo.
- Stewart, Michael, 1994, „La passion de l'argent”, *Terrain*, 23, pp. 45-62.
- Tesăr, Cătălina, 2012, *Women Married off to Chalices : Gender, Kinship and Wealth among Romanian Cortorari Gypsies*, teză de doctorat în antropologie, University College London, Londra.

- Weiner, Annette B., 1992, *Inalienable Possessions : The Paradox of Keeping-While-Giving*, University of California Press, Berkeley.
- Weiner, Annette B., 1985, „Inalienable Wealth”, *American Ethnologist*, 12 (2), pp. 210-227.
- Weiner, Annette B., 1980, „Reproduction : a Replacement for Reciprocity”, *American Ethnologist*, 7 (1), pp. 71-85.
- Weiner, Annette B., 1976, *Women of value, men of renown : new perspectives in Trobriand exchange*, University of Texas Press, Austin.
- Williams, Patrick, 1984, *Mariage tsigane : une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, L'Harmattan, Paris.

Corpuri și veșminte ale femeilor rome din România

O perspectivă antropologică¹

Iulia Hașdeu

Pentru a înțelege articularea dintre corpul femeilor și „corpul” societății rome, propunem în acest text o analiză a raportului dintre viața socială a costumului femeilor rome și practicile și reprezentările corpului. Este vorba despre semnificațiile corpului feminin în situațiile și domeniile vieții sociale care modelează și instituie genul și etnicitatea. Datele etnografice prezentate sunt rezultatul observării practicilor, precum și a discuțiilor libere cu romii *căldărari* din trei sate românești în care am efectuat anchete de teren în perioada 2001-2006. Cele mai multe citate aparțin Silviei (48 de ani în 2001), principala noastră informatoare în perioada desfășurării terenului.

Genul costumului rom

În peisajul înconjurător, unde vara e stăpânită de praf, iar iarna, de vremea cenușie, la fel ca și pe străzile orașelor unde romii sunt prezenți prin activitățile lor, acolo unde îmbrăcămintea este cel mai adesea ternă, culorile explozive ale costumelor *romnia* umplu și luminează spațiul. Să vezi pe stradă câteva femei împreună, să vezi cum pașii lor hotărâți fac să le fluture fustele, iată într-adevăr o imagine picturală!² Mai concret, femeile poartă în partea de sus lucruri comune (bluze, pulovere), iar în partea de jos, fuste plisate, foarte largi și lungi (*rotkia*), confecționate din țesături imprimate cu culori

-
1. Hașdeu, Iulia, 2008, „Corps et vêtements des femmes Rom en Roumanie. Un regard anthropologique”, *Etudes Tsiganes*, 33-34, pp. 60-77.
 2. Această imagine picturală i-a fermecat pe mulți cinești, printre care Emil Loteanu și Toni Gatlif.

vii, cu numeroase motive florale, în timp ce bărbații sunt îmbrăcați cu pantaloni, cămăși, tricouri. Femeile rome se deosebesc astfel foarte mult de femeile *gadje*, care nu poartă țesături colorate (fetele sunt îmbrăcate cu pantaloni sau minijupe, pe când femeile în vârstă au foste în culori terne). Nu este și cazul bărbaților, care par că vor să treacă drept români.

Observăm deci, chiar de la început, cum îmbrăcămintea romă se caracterizează printr-un „dimorfism sexual” evident și puternic „ginocentrat”¹.

Romii sunt îmbrăcați cu cele mai frumoase veșminte cu ocazia căsătoriei, în luna de Paște, când își vizitează diferite rude, și pe 8 septembrie, de Sfânta Maria Mică, când are loc și un târg sătesc. În plus, băieții ies săptămânal la discotecă (nu este și cazul femeilor, care trebuie să evite să iasă noaptea). În aceste cazuri, băieții poartă un pantalon nou și încălțăminte nouă, își pun tricouri noi, cu numele fotbaliștilor sau al unor mari mărci (contrafăcute) și veste din piele; merg la frizer și țin la vedere ultimul model de telefon mobil. Cu ocazia sărbătorilor, femeile, mai ales cele care vor să se mărite în viitorul apropiat, poartă o fustă plisată imprimată cu flori, cu marginile din dantelă aurită, o bluză din lamé în culori vii și bijuterii; se spală și își piaptână părul, adăugând accesorii colorate, își pensează sprâncenele, se parfumează, își dau cu fard pe pleoape, se rujează și își dau cu oja pe unghii. În acest fel, fetele se fac frumoase pentru a-i impresiona pe viitorii socri, pe prieteni și rude. În fapt, conform criteriilor rome, frumusețea înfățișării înseamnă, în primul rând, purtarea unor veșminte și accesorii scumpe și la modă. Pentru bărbați, ceea ce este la modă este ceea ce poartă tinerii *gadje*, dar și ceea ce văd la televizor, pe când femeile au ca model femeile rome cele mai bogate, cele care poartă o țesătură sau alta, „de atâția lei metrul”.

Veșmintele adulților se caracterizează printr-o mare omogenitate. Exceptând marea varietate de culori și rochia albă de mireasă, precum și hainele și coafura femeilor în a doua zi după căsătorie, nu există veșminte ceremoniale deosebite. De altfel, se spune despre tânăra femeie căsătorită îmbrăcată pentru ceremonia de după căsătorie că „va rămâne îmbrăcată așa toată viața”, ca și cum un destin implacabil s-ar transfigura în costumul său. Rochia albă de mireasă (cu accesorii tipice, precum coafura și

1. Cei doi termeni aparțin lui Elizabeth Fischer (2006) care vorbește și despre costum „închis” (pantalonul bărbaților) și costum „deschis” (rochia femeilor). Destinul social al femeilor de a se îmbrăca în costum „deschis” ar corespunde condiției care le este impusă de societate, aceea de non-adulți eterni, de ființe incomplete. Purtarea rochiei de către copii, atât băieți, cât și fete, între secolul al XVII-lea și sfârșitul Primului Război Mondial, explică autoarea, reprezintă o continuitate în cazul fetelor – văzute ca eterne imature – și o ruptură în cazul băieților.

voalul) este aceeași ca și în cazul *gadje*. Din acest punct de vedere, să nu uităm că, în timpul ceremoniei de căsătorie, mireasa poartă pentru puțin timp această rochie (*gadje*), după care o schimbă, conform regulilor, cu fuste (rome). În ceea ce îl privește pe mire, nu există un ritual al schimbării hainelor.

Este dificil să sesizezi diferența de statut social luând în considerare doar felul de a se îmbrăca : și bogații, și săracii se îmbracă în același fel și se străduiesc să arate cât mai bine. Nu-și schimbă hainele ca să meargă la muncă, și nici ca să meargă în oraș. Poartă haine noi fără să-și pună problema să le păstreze sau să le protejeze. Mai precis, obiectele vestimentare, la fel ca și majoritatea obiectelor domestice (mobilă, aparate electrocasnice, veselă etc.) au o viață scurtă. O dată ce este purtat sau folosit pentru prima oară, orice obiect, exceptând aurul, își pierde atractivitatea, valoarea estetică, strălucirea, prospețimea și culorile : poate fi abandonat, uitat, neglijat sau distrus cu o ușurință surprinzătoare. În schimb, obiectele adevărate sunt cele noi, cele vestimentare încadrându-se cu atât mai mult în această categorie, dată fiind marea lor vizibilitate în public¹. „Dacă pui în zestre haine vechi, alea pe care le purtam acum câțiva ani, o să te râdă lumea. Nu mai îndrăznește nimeni să arate astăzi lucruri de-astea (Silvia)”. Și totuși, în viața de zi cu zi, pot fi folosite și lucruri deja purtate care provin din magazinele second-hand, dat fiind că ele nu sunt scumpe și sunt accesibile celor care nu sunt bogați.

Pentru fustele lor, femeile își procură țesături cu o multitudine de motive (majoritatea florale) și de culori foarte contrastante : violet și verde pe fond portocaliu, galben, verde și alb pe fond roșu. Aceste țesături sunt comercializate de către vânzătorii chinezi într-un mare bazar situat la periferia Bucureștiului. Pe măsură ce înaintează în vârstă, bărbații încep să poarte pălării, în timp ce în cazul femeilor se observă dispariția progresivă a țesăturilor din mătase sau nailon, ceea ce înseamnă că le este greu să-și înnoiască garderoba. Oricare ar fi moda și vârsta femeilor, lungimea fustelor rămâne totuși la fel, limita inferioară fiind la nivelul gleznei.

Accesorii precum șorțul (*catrința*), basmaua înnodată la ceafă (*diklo*), șiragurile de scoici (*ghioace*) și monedele de aur, părul pieptănat în două cozi prelungite prin împletirea unor șnururi din țesături (mai ales atunci

1. Miriam Lee Kaprow remarcă același lucru și în cazul *Gitanos* din Zaragoza : „consumarea sau uzarea rapidă a unor obiecte de valoare, precum autoturisme, mobilier, haine noi, bani” (Kaprow, 1992 : 225). Conform lui Kaprow, acest mod de utilizare a obiectelor corespunde cu ceea ce ea denumeste „celebrating impermanence”, o rezistență față de structuri și de continuitate, o reacție generată de precaritatea tradițională a *Gitanilor*.

când nu sunt destul de lungi) completează costumul feminin. Șorțul și basmaua arată la fel ca și fustele, au aceleași culori vii, motive florale, uneori cu marginile aurite sau din dantelă.

După moda veche, șorțul seamănă cu fusta: *rotkia* se leagă în față; *catrința*, care nu e atât de mare, se pune pe deasupra și se leagă în spate. După moda actuală, fusta este închisă în față cu nasturi dispuși pe verticală, în timp ce șorțul este în versiune „mini”, rotunjit și cu un buzunar în față – „le-a adus o femeie din T. și le-a vândut, și pe urmă mai multe femei tinere au început să îl copieze [acest model]”, explică tot Silvia. Șorțul poate să dispară complet în cazul tinerelor măritate, ceea ce nu este deloc apreciat în comentariile făcute de femeile mai în vârstă. Cu șorțul poți să-ți ștergi mâinile și fața sau să ștergi un copil după ce-l speli, dispariția sa eliminând obligatoriu aceste gesturi.

Există o diferență semnificativă față de femeile *gadje* în ceea ce privește purtarea șorțului. Femeile *gadje* (mai ales cele care sunt mai în vârstă) din satele vizate¹ obișnuiesc să poarte un șorț nu doar când gătesc, ci și când ies, ca semn al moralității (vezi folosirea lui în domeniul domestic), în timp ce același șorț reprezintă pentru femeile rome protejarea de impuritatea lor sexuală îndreptată spre exterior².

Comparativ cu fetele, cozile sunt semnul distinctiv al femeilor. Această pieptănătură este apoi acoperită cu o basma legată la ceafă. La fel ca și metrajele din care se confecționează fustele, numărul basmalelor contează mult în alcătuirea zestrei – de la 40 până la 100 ca să ai un bun renume. Basmaua poate avea virtuți protectoare – când este pusă pe un bolnav din familie sau când este folosită pentru a înfășa un copil. La fel, o basma nouă este legată la gâtul sticlei cu alcool oferite pentru a fi băută în mod ceremonial în timpul sărbătorilor. Semnificația basmalei se schimbă și în funcție de cum este purtată: legată la ceafă, în perioade normale, și sub bărbie, în perioade transgresive, precum în timpul doliului sau al ieșirii în București, când vor să își ascundă cerceii din teama de a nu fi victime ale unui furt. Ca și șorțul, basmaua face și ea parte din portul tradițional al româncelor (femeile în vârstă de la țară încă o mai poartă). Dar trasă mai mult pe frunte, confecționată din țesături viu colorate, ea marchează, într-adevăr, o înfățișare distinctă.

Fustele se remarcă în mod deosebit în acest ansamblu vestimentar. În jurul lor se organizează o intensă viață socială: cumpărarea țesăturilor, stocarea

1. Și, în general, din satele românești.

2. Judith Okely observă în această privință: „Pentru o femeie gorgio, șorțul are o funcție diametral opusă, de a feri hainele de «murdăria» de la mâncare sau gătit. Pentru o țigancă însă, șorțul protejează hrana de «murdăria» hainelor care sunt contaminate ritual de corp și, în mod special, de organele sexuale”. (Okely, 1975 : 64).

în metraje în ordinea în care au fost cumpărate, cusutul sau darea la cusut a fustelor, ruperea uneia și aruncarea ei în timpul certeii, oferirea lor drept cadou unei rude apropiate, acumularea lor în vederea constituirii zestreii pentru fiică/fiice, schimbarea culorilor când intervine un deces în familie, revenirea la culoarea roșu după ce trece perioada de doliu etc. Fustele sunt, de altfel, un instrument de putere al femeilor. Se poate întâmpla ca cineva să fie stigmatizat pe vecie din cauza unei fuste. Este cazul unei familii care locuiește la un kilometru distanță de celelalte case, pe câmp, și cu care „nimeni nu vrea să aibă de-a face”. Silvia povestește că „femeia, Veta, era furioasă pentru că i s-a interzis să se întoarcă la părinți, și-atunci și-a șters fața cu fusta și-apoi i-a spurcat pe bărbatul și pe copiii ei”. În alt caz, fusta a fost folosită pentru ostracizarea unei familii a cărei prezență era considerată ca ilegală: „e o familie care a venit să se așeze aici – niște hoți, mereu venea la ei poliția și se lua de noi toți... odată, bulibașa¹ i-a cerut nevestei lui să-i spurce, ca să-i facă să plece. Ea s-a dus spre ei și și-a aruncat fusta peste casă. Erau toți afară. Și când au văzut ei asta, bătrânul a golit bidonul cu benzină și a pus foc la toată casa. Și-au lăsat-o să ardă până la ziduri, și pe urmă au spart și ce mai rămăsese din ele. A ars totul, haine, mobilă, oalele cu untură, salamurile (tocmai tăiaseră un porc)... Tot. După două luni, bulibașa i-a dat trei monede de aur, așa cum s-au înțeles la kris, ca să-și facă din nou casa”. Vom vedea în cele ce urmează de unde vine această „putere a spurcării” pe care o au fustele.

Țesăturile pentru fuste, șorțuri și basmale, toate noi, constituie deci un stoc care face parte din zestre. Aceste țesături sunt păstrate separat și nu sunt niciodată amestecate cu hainele purtate. Deși nu este vorba despre moștenirea acestui stoc, ci despre reconstituirea lui de fiecare dată, va exista întotdeauna un loc în casă sau chiar o cameră unde sunt adunate teanc țesăturile și fustele deja confecționate. Existența lui se datorează prezenței mai multor femei în casă, cumpărăturilor succesive pentru a fi la modă și, uneori, și stocurilor unor nurori care au fugit lăsând totul în urma lor sau ale unor fiice sau nepoate care urmează să se căsătorească. Un stoc compromis de fuste nepurtate, dar deteriorate (din cauza unui șoarece, de exemplu) sau demodate este refolosit: sunt transformate în șorțuri sau fuste pentru fetițele din familie. Annette Weiner consideră că este vorba despre „lucruri de preț” și „posesiuni” feminine (Weiner, 1983 ; 1992).

Dincolo de acest atribut „feminin”, dat fiindcă sunt purtate, manipulate, transformate și convertite de către femei în putere de spurcare, fustele

1. Persoană contestată în mod constant, care își asumă negocierea cu autoritățile *gadje* în favoarea romilor dintr-un sat.

constituie o piesă identitară pregnantă, o emblemă a apartenenței și un semn al unității etnice – „e lucru mare pentru noi, țiganii” – și un criteriu de distincție „între romi, așa cum suntem noi, care purtăm fuste” (Silvia) și „cei care sunt altfel, rudarii sau vătrașii [ale căror femei] nu au fuste”, precum și un stigmat țigănesc : „noi, femeile, imediat cum ne văd polițiștii cu fustele astea ne zic : actele ! Și încă acum mai merge, dar înainte, pe timpul lui Ceaușescu, ne întrebau unde lucrăm – asta doar ca să ne dea amenzi, că știau foarte bine că noi, țiganii, nu muncim în uzine” (Mândra, 28 ani). În acest registru identitar, constatăm că, deși culorile, țesăturile, modelele și modul de confecționare (cusute de mână sau la mașina de cusut) ale costumului feminin se schimbă de-a lungul timpului, el păstrează în ansamblul său o anumită constanță, semnificațiile și obiceiurile – „Cea mai importantă realizare a acestor posesiuni este crearea unei imagini a permanenței într-o lume socială care este mereu în plin proces de schimbare” (Weiner, 1992 : 8). În același timp, putem privi costumul feminin ca pe un instrument al rezistenței față de aparatul represiv al *gadje*, dat fiind că femeile rome au continuat să îl poarte în pofida stigmatizării pe care le-o conferă.

Să mai observăm și faptul că îmbrăcămintea, deși nu doar ea instituie genul, este, fără niciun echivoc, un indicator al diferenței între masculin și feminin, ceea ce este valabil și în alte situații culturale, inclusiv a noastră, după cum remarcă Elisabeth Fischer (2006). Pe de altă parte, costumul este un indicator al diferenței de statut al femeii : o fată nubilă nu are un stoc de fuste, așa cum are *bori* (soție, noră), ci o garderobă diversificată, cu una sau două fuste, dar și veșminte *gadje* la modă – se poate îmbrăca, de exemplu, cu pantaloni (de obicei *jeans*), ceea ce nu este permis unei femei măritate. Totuși, primele fuste adevărate ale fetelor, purtate de la vârsta de 9-10 ani (până în acel moment, fetițele poartă fuste improvizate, cusute rapid și fără finisaje), au o mare importanță și sunt purtate cu mândrie și preocupare estetică. Am văzut, de asemenea, că diferența *shei bari* (fecioară)/*bori* (soție, noră) se remarcă și prin celelalte elemente ale costumului : fata nubilă nu își împletește părul în două cozi, cu cărare pe mijloc, iar șorțul și basmaua apar doar în costumul femeilor măritate.

Impuritatea

Încă de la primul contact sexual, cei doi parteneri sunt considerați ca fiind spurcați. „A fi căsătorit/ă” echivalează cu „a avea relații sexuale”, iar a avea relații sexuale înseamnă să fii „spurcat/ă”. Participând la contactul sexual, partea inferioară a corpului adulților este desemnată ca *spurcată* (diferit de

melalo, care înseamnă pur și simplu murdar)¹. Tot ceea ce este deasupra taliei, precum și ceea ce este în exteriorul hainelor (șorțul, de exemplu, cu care poți să îți ștergi fața sau mâinile) sunt considerate drept pure.

Copilul care rezultă din copulație se va naște impur, pântecul femeii însărcinate fiind dovada vizibilă a impurității sexuale care este la originea lui. Astfel încât lăuzele și nou-născuții lor sunt și ei *spurcați*. Femeile însărcinate și lăuzele nu pot să gătească și nici să mănânce la masă cu ceilalți membri ai familiei, evitând să se arate sau să vorbească. Este un obicei respectat mai ales dacă asistența este numeroasă, dacă soacra și/sau o cumnată sunt prezente și se pot ocupa de treburile domestice. O femeie cu un nou-născut în brațe nu este luată în mașină pentru a nu o spurca. Din același motiv al impurității lăuzei, ea nu poate alăpta decât propriul copil, nu și pe al altor femei care au dificultăți de alăptare sau alte probleme post-natale.

A naște și a se căsători de mai multe ori reprezintă un grad suplimentar de impuritate, „e spurcată de toți”, se spune despre o femeie care a trecut prin mai multe căsătorii². De la botez până la primul raport sexual, copiii sunt complet puri și sunt chiar folosiți ca gaj al purității în anumite acte rituale: copilul este cel care poartă lumânarea mare de botez.

După copilărie urmează căsătoria, marcată de primul raport sexual. Din cauza raportului sexual între femeie și bărbat, fiecare cuplu este obligat să îi protejeze pe ceilalți de impuritatea lui și să se protejeze, la rândul său, de impuritatea lor. Interpretăm deci căsătoria ca pe o contrapondere la impuritate pentru ansamblul comunității: se consideră că ea include impuritatea. Cuplurile care coabitează în reședința patrilocală trebuie să folosească săpunuri și chiuvete separate, ca și cum principiul ar fi „fiecare cu poluarea lui”. Este ceea ce rezultă, de altfel, din relațiile cu nou-născuții și lăuzele, descrise mai sus.

O femeie căsătorită trebuie să spele continuu pantalonii soțului și fustele ei, elemente vestimentare care vin în contact direct cu partea inferioară a corpului, cea care intervine în actul sexual. Hainele copiilor sunt spălate într-o chiuvetă separată, cu o bucată de săpun care este folosit exclusiv pentru ele și pot fi spălate laolaltă cu basmalele și hainele purtate în partea de sus a corpului. Tot separat se spală și șorțul. Dacă nu există chiuvete pentru fiecare dintre aceste categorii de veșminte, se poate improviza una,

-
1. Un alt cuvânt, *păcăli*, desemnează pe cei care sunt excluși pentru totdeauna din cauza unei impurități care nu a fost corect gestionată.
 2. Avem astfel o posibilă cheie de înțelegere a căsătoriilor endogame: pentru a micșora riscul de contaminare, sunt preferate alianțele cu aceeași familie în care se află fratele sau sora sau, în caz de văduvie sau de destrămarea a căsătoriei, alianțele în grupul de rudenie de dinainte; în mod excepțional, se recurge chiar la schimbul de fete (căsătorie a verilor).

de exemplu, cu ajutorul unui sac de plastic pus peste un cauciuc vechi. După aceea, se spală separat fustele cu o altă bucată de săpun, și tot separat pantalonii – „nu pun fustele și pantalonii laolaltă, chiar dacă poți să spui că amândouă sunt *spurcate*, pentru că pantalonii bărbaților au buzunare, câteodată își pun semințe de floarea-soarelui în ele și le mănâncă, nu pot să le pun cu fustele mele spurcate, o să spurce și pantalonii, Doamne ferește!”, povestește Silvia. Desigur, ne putem întreba cum pot fi păstrate aceste distincții, cum de nu se înșală în privința chiuvetei, a săpunului etc. Este foarte probabil ca astfel de confuzii să fie frecvente, dar ele trebuie să rămână individuale și să fie trecute sub tăcere¹. Rezumând, preocuparea pentru puritatea/impuritatea hainelor face ca femeile să aibă obligații familiale împovăraătoare. Trebuie să facă săpun și să spele în fiecare zi hainele, după ce au fost separate unele de altele. În zestrea miresei intră obligatoriu chiuvete și aproximativ douăzeci de kilograme de săpun, simbol al acestui rol social de „spălătoreasă”.

Dacă o fustă este purtată într-o zi, și a doua zi e schimbată cu alta, prima trebuie spălată imediat : purtătoare de impuritate, fustele nu trebuie lăsate la îndemâna copiilor sau puse pe perna din pat. Dată fiind această separare a hainelor, cerută de prescripțiile menționate, o mașină de spălat ar fi inutilă chiar și pentru femeile al căror statut economic permite o astfel de achiziție. O femeie tânără care pare să nu fie suficient de sânguincioasă în această îndatorire de a spăla hainele frecvent și cu grijă va fi calificată drept *melali*, adică murdară, dezgustătoare. Ceea ce va fi asociat și cu caracterul ei, fiind considerată respingătoare, o femeie care nu e bună de nimic.

Spălarea repetată cu săpun artizanal, urmată adesea de o clătire insuficientă cu apă rece, precum și munca femeilor care taie, adună lemne și fac focul au drept consecință o viață destul de scurtă a fustelor : ele sunt purtate de cel mult zece ori. După aceea, dacă țesătura este decolorată, dar în bună stare, fustele trec la statutul de jupon. Juponul, care atinge cel mai direct sexul, considerat cel mai spurcat, este folosit ca instrument fatal în cazul răzbunărilor. Mai general, logica reciclării hainelor, pricepere exclusiv feminină, se conformează logicii separării între pur și impur. Dintr-o basma se poate face o cămașă pentru copil, din mai multe se face o cămașă femeiască, dar dintr-o fustă purtată, deci impură, nu se poate face un șorț, el reprezentând protecția față de impuritate. Așa se explică de ce fustele purtate,

1. Referitor la romii din San Francisco (care iau aceleași măsuri de precauție în ceea ce privește puritatea), Ann Sutherland menționează : „Nimeni nu poate adera la un asemenea ideal tot timpul, în cel mai strict sens, nici nu se consideră că este necesar acest lucru” (Sutherland, 1977 : 384).

neputând să fie transformate, trebuie să fie distruse. Când se hotărăște că o fustă sau un jupon nu vor mai fi purtate, ele sunt arse la un foc aprins departe de casă, pe câmp. În principiu, dacă totuși se aprinde focul în spatele casei, este absolut necesar să nu se *spună* că e vorba de fuste spurcate : „pui fustele pe foc și încerci să nu te vadă nimeni, dar dacă te vede cineva și te întreabă – ce arzi acolo ? – n-o să-i *spui* că sunt fuste, că o să spună – ah, fumul vine peste casa mea, și eu îl respir și așa mai departe – o să-i spui că sunt haine vechi de-ale copiilor, un șiretlic de-ăsta”, explică Silvia.

Mai ales tinerii adulți căsătoriți, și cu atât mai mult nurorile trebuie să se spele când se trezesc pentru că se presupune că în timpul nopții și-au atins părțile intime (sau pe cele ale partenerului/partenerei). Înainte de a se spăla, ei/ele nu trebuie să atingă niciun recipient, altcineva trebuie să le toarne apă. Bineînțeles, dacă e singur sau la adăpost de privirile din exterior, fiecare se descurcă la fel ca și în cazul săpunurilor și chiuvetelor...

Grade diferite de impuritate (unele tolerabile și altele intolerabile) sunt desemnate prin categorii discursive indigene : *spurca* (tolerabilă pentru că este inerentă actului sexual – și bărbatul și femeia sunt *spurcați*), *păcăli* (de netolerat, reprezentând un act grav și antrenând consecințe importante, Veta și-a *păcălit* soțul), *măscări* (a vorbi de rău, a vorbi în termeni sexuali – tolerabilă la limită ; în timpul certei, când se spun cuvinte cu referință sexuală, după ce s-au spus cuvinte foarte urâte trebuie să scuipi pentru a purifica gura de acest contact simbolic cu registrul sexual).

Categoriile pur/impur determină clasificări ale persoanelor în interiorul comunității rome : Veta și familia ei locuiesc în afara satului, sunt *păcăliți*. Pur/impur stabilește și o clasificare pe categorii ontologice : nou-născuții și morții sunt impuri, copiii sunt puri, *gadje* pot fi uneori intermediari ai purității (popa, nașa etc.), femeile sunt mai impure decât bărbații. O geografie a spațiilor respectă aceeași logică : exteriorul satului și câmpurile pot suporta impuritatea, dar casa este, prin definiție, un loc pur : femeile nu nasc în casă și nici morții nu sunt depuși în acest spațiu. În ultimele două cazuri se va pune un cort în curte, unde vor fi îndeplinite ritualuri de purificare (în altă parte decât cel în care, în perioade normale, se face focul pentru a pregăti masa).

Sutherland (1975, 1977) vede acest sistem puritate/impuritate ca pe o metaforă generalizată în care se amestecă norocul și sănătatea, el fiind cel care trasează separări între instanțe ca feminin/masculin, copil/adult, hrană/non-hrană pentru a menține, mai ales la nivelul imaginarului, frontiera cu *gadje*. Evident, acest imaginar este crucial în menținerea simbolismului frontierei.

În multe cazuri, ciclul menstrual are o putere dăunătoare¹. Originalitatea cazului rom descris aici, deși el nu este unic², constă în faptul că prezența sângelui menstrual nu este suficientă pentru a reprezenta o sursă de impuritate : „în timpul ciclului menstrual, o fată virgină poate să se așeze pe masă, nu se întâmplă nimic, dar când e măritată nu mai are voie” (Radu, 52 ani, soțul Silviei). În același sens, considerăm că discuțiile despre durerile menstruale și menopauză au fost, de departe, cel mai ușor de abordat, spre deosebire de cele despre raporturile sexuale, mai ales că aceste discuții aveau loc uneori în prezența bărbaților. Desigur, ciclul menstrual este considerat ca fiind o condiție prealabilă necesară a fecundității, căci „copilul se formează din sângele femeii, care este coagulat prin acest lucru lichid care vine de la bărbat, sângele pe urmă nu mai curge și ajunge să fie sângele copilului” (Silvia).

Impuritatea provine deci din raportul sexual, înțeles ca întâlnire a fluidelor sexuale și, la nivel categorial, ca întâlnire a două principii diferite. Totuși deși puterea de spurcare și a femeilor și a bărbaților activi sexual se află în partea de jos a corpului, femeile sunt mai impure decât bărbații. Judith Okely explică : „Pentru bărbat, actul sexual implică absorbția temporară în celălalt, pe când, pentru o femeie, poate implica absorbția permanentă, prin sarcină, a «celuilalt» în interiorul corpului” (Okely, 1975 : 65). Același lucru îl spune și Leela Dube despre impuritatea sexuală a femeilor din Asia de Sud (India, Pakistan, Bangladesh) : „în urma actului sexual, impuritatea suportată de femei este internă, pe când, pentru bărbați, ea este doar externă” (Dube, 1997 : 50). În toate aceste cazuri, impuritatea intrinsecă raportului heterosexual este periculoasă prin omniprezență : orice apropiere între bărbat și femeie este văzută ca fiind încărcată de sexualitate, deci de potențială impuritate.

Și bărbatul poate spurca, dar acțiunile sale sunt mult mai voluntare și excepționale, dat fiind că hainele sale sunt închise. Chiar când am ajuns prima dată pe teren, în 2001, tocmai izbucnise un scandal : la magazinul-bar aflat în centrul cartierului rom, un rom enervat pentru că nu i se mai dădea pe credit fiindcă nu-și achitase de prea mult timp datoria „și-a smuls fire de păr [pubian] și le-a aruncat pe teighea spunând : «na, dacă nu-mi mai vinzi mie, să nu mai vinzi nimănui», și toată lumea a ieșit și barul a fost demolat, că

-
1. Practicile evreiești de purificare a femeilor după ciclul menstrual și naștere au fost preluate și adaptate de creștinism, menținând credințele potrivit cărora menstruația este periculoasă (Douglas, 1990/1975). Există societăți africane sau oceanice care împărtășesc aceeași credință (Héritier, 1996 ; Godelier, 1982 ; Godelier și Panoff, 1998).
 2. Leela Dube (1997) îl semnalează în cadrul multor grupuri din India, Pakistan și Bangladesh.

nimeni n-a mai mers acolo” (Mândra, 28 ani). Scopul acestui act extrem era ca barul să-și piardă clientela romă care era majoritară, ceea ce, de altfel, s-a și întâmplat. Pentru a îndrepta lucrurile, proprietarul a fost obligat să demoleze toată construcția și să facă un alt bar pentru a-și recâștiga clientela. Și totuși, femeile sunt mai impure decât bărbații. În același timp, această capacitate masculină de a spurca arată că impuritatea nu este natural feminină, nici intrinsecă feminității (precum sângele menstrual), ci provine din configurația relațională jucată în funcție de circumstanțe.

Sexul femeii

În acest fel se explică accentul pus pe virginitate, văzută ca non-relație sexuală. A vrea o noră virgină sau un ginere virgin la căsătorie are drept argument invocat „să nu-l/n-o iei spurcat/ă de un altul/o alta”. Dar în noaptea căsătoriei trebuie dovedită virginitatea fetei, nu și a băiatului. Virginitatea conferă sens căsătoriei și fără ea nici nu există sărbătoare. Dacă fata nu este virgină și dacă nu a existat o avertizare anterioară, părinții fetei trebuie să mărească imediat zestrea pentru a compensa impuritatea suplimentară la care este expus băiatul. În acest context, costumul feminin și celelalte obiecte care simbolizează protecția față de impuritate (săpun, chiuvete) constituie partea cea mai importantă a zestre – „altfel, soacra o să-i spună norei «ce, n-ai dat decât păsărica ? ! »” (Gina, 26 ani).

„A da păsărica”, *dai mij*¹, este și o amenințare, și o gravă insultă, ea apărând verbal și gestual în timpul certurilor. Am putut observa că multe glume amicale și jocuri de tandrețe parentală sunt legate de *mij* al fetei și multe temeri de cel al femeii măritate. De aceea, sexul fetitelor este privit cu curiozitate și multă seriozitate de către băieții mai mari atunci când mama le face baie sau când pot să se joace cu ele. Totuși, o fetiță care își arată sexul ridicându-și fusta învață foarte repede cuvântul *lajeau* (rușine), în timp ce băiețelul care își arată penisul este încurajat cu râsete.

Femeile nu poartă niciodată chiloți. Dacă iarna trebuie să se apere de frig și își pun un colant, îl decupează între picioare. Încă de la vârsta la care dețin controlul sfincterelor, fetițele vor și ele să aibă colanți decupați, ca să poată urina stând în picioare, fără să-și ridice fustele, doar depărtând picioarele, la fel ca și mamele lor. Se consideră că purtarea chiloților jenează și limitează mișcările: „noi, pentru că avem fuste, femeile pot să depărteze picioarele,

1. Informatoarele și informatorii mei nu cunosc alți termeni pentru sex, care să țină de limbajul medical, de exemplu.

să se așeze cum vor, comod, nu se vede nimic, pe când voi, româncele, tot timpul trebuie să strângeți picioarele, să vă acoperiți cu minijupele alea atâtica” (Dumitru, 72 ani). Astfel, chiloții string expuși în standuri, care atrag atenția tinerelor influențate de o supraexpunere la televizor a acestor articole vestimentare, sunt considerați de către femeile mai în vârstă ca fiind ceva inutil și ridicol în măsura în care nu pot fi purtați, altfel ar trebui să-și ridice fustele ca să urineze, ceea ce înseamnă o și mai mare capacitate de spurcare.

Referindu-ne mai în detaliu la această parte inferioară a corpului, constatăm că tot ceea ce se află în perimetrul delimitat de depărtarea picioarelor femeilor și tot ceea ce este în contact cu picioarele (încălțăminte) sau sexul (fustele, mai ales juponul și marginea de jos) sunt considerate ca purtătoare de impuritate. Femeia nu trebuie să treacă peste locul unde se face focul sau să se afle în calea bărbaților sau a cailor. Ea trebuie să anunțe dacă ajunge în fața unei case unde caii sunt pregătiți pentru drum, astfel încât stăpânul să aibă grijă ca femeia să nu le taie calea : „se spunea înainte că nu poți să treci peste excrementele cailor, trebuia să le iei de-acolo, altfel calul va face spume, adică va fi mult mai obosit”. De aceea femeia spune bărbatului : „Arak [întoarce-te, ca să pot să trec]”.

Așa cum am sugerat deja, trebuie ca ceea ce atinge partea de jos a corpului să nu atingă și gura : „la noi, o femeie nu se așază pe sacul cu porumb sau cartofi [...]. Înainte, când eram cu corturile, n-aveai dreptul să duci găleata cu apă în mână, ca să nu atingă fustele, câte găleți n-am pus eu pe cap ? ! Erau găleți mari și le duceam fără să le țin cu mâinile. Acum pun șorțul așa, pe șold, să atingă șorțul, nu fusta. Dar astea tinere, care n-au șorțuri ... ele nu mai respectă asta”. În realitate, aceste femei tinere criticate de Silvia încearcă totuși să ducă gălețile depărtate de corp, ceea ce presupune un efort suplimentar. Așa că vedem din nou cum acest lucru poate fi manipulat într-un joc între registrul public și cel privat : „ea, vecina mea care stă în fundul curții, mi-a zis într-o zi că i-am atins găleata cu fusta când am trecut pe lângă ea. Jur pe copiii mei că nu-i adevărat ! Mi-a cerut să-i cumpăr o găleată nouă. I-am luat una de plastic, și ea mi-a zis că nu, găleata ei era din tablă emailată și că vrea una la fel. N-am avut ce să fac, i-am cumpărat una din tablă emailată”, povestește Silvia.

Când o fustă este prea lungă și atinge pământul sau încălțăminte, ea adună toată impuritatea celorlalte femei care sunt pe stradă. Noroiul și praful de pe străzile din cartierele țigănești sunt considerate ca impregnate de impuritatea femeilor, „de-aia nu ne lăsăm găștele să iasă din curte, cum fac alții, că pe urmă o să mănânci gășca asta care a umblat de colo-colo pe unde trec toate femeile [scurpă]” (Radu).

Din altă poveste, aflăm că „Ciorică avea două găște. Doinița, nora lui, s-a uitat în curte, a văzut cum se apropiiau găștele de locul unde erau puse la uscat fustele Mieii și a-nceput să țipe: «aoleu, găștele, găștele, uite-le, ți-au atins fustele, acum sunt spurcate!». Și Ciorică, socrul ei, bineînțeles că i-a zis: «tâmpito, ce ți pi așa, nu puteai să taci?» Acum trebuie să scape de alea două găște, vrea să le vândă românilor” (Silvia). Între suspiciuni, denunțuri și acuzații, *borea* (nurorile) și, mai larg, *romnia* (femeile rome căsătorite, de orice vârstă)¹ care sunt vecine nu prea au relații de prietenie, de frică să nu se amestece impuritățile respective. Așa se explică de ce se simt, la fel ca și Silvia, străine: „eu aici mă am bine cu fetele mele și cu româncele, dar nu cu romnia, cu niciuna”.

Fustele sunt ambivalente, ele propagă impuritatea, dar sunt și o protecție contra impurității. În acest sens, partea exterioară este mai puțin impură decât cea interioară – poți să te întinzi pe pat strângând picioarele, dar se evită, în general, dormitul în patul altcuiva, conform aceluiași principiu: „fiecare cu impuritatea lui”. De altfel, este ciudată această protecție care lasă cale liberă impurității *mij* spre viața socială, liberă în sensul propriu al termenului (conul de acțiune al sexului feminin este cel definit, geometric, prin fustă, element vestimentar deschis). Or, acest con are o bază foarte largă datorită pliurilor făcute pe talie, căci o fustă nu este deloc apreciată dacă nu este destul de largă. Semnificația veșmântului deschis al femeilor este de a pune în evidență potențialul impur permanent al *mij*. Fustele sunt periculoase pentru că sunt purtătoare ale impurității sexului feminin. Când fiica sa cea mică, Gina, „a fugit” cu soțul ei fără să facă petrecere de nuntă, ca să se răzbune pe familia ginerelui, Silvia s-a dezbrăcat și s-a cățărât pe gardul nou al casei lor – această familie a trebuit apoi să demoleze și să ardă gardul. Totuși, chiar dacă lasă libertate și putere sexului femeilor, prezența fustei reiterează frontiera între dedesubt și deasupra, între interior și exterior, ceea ce se explică și prin... greutatea ei: o fustă poate cântări și 2 kilograme, dat fiind că pentru confecționarea ei pot fi folosiți de la 6 până la 8 metri. Deși astăzi țesăturile sintetice sunt mai ușoare, purtarea unei astfel de fuste constrânge anumite mișcări, în pofida mențiunilor făcute anterior referitoare la libertatea de mișcare a femeilor care nu poartă chiloți. Se desenează astfel un cerc de implicații logice: corpul feminin este mult mai impur, este necesară limitarea puterii sale dăunătoare prin restricții de mișcare și acțiune și o muncă de purificare executată de femei; pentru ca femeile să aibă de făcut această muncă simbolică și concretă, trebuie ca impuritatea să fie produsă (prin actul sexual)

1. Relația complexă dintre *bori* și *romni* reflectă mizele de putere care guvernează statutul femeilor căsătorite, între autonomia în cuplu și subordonarea în familia patriarhală (Hașdeu, 2008).

și răspândită (de către femeile cu fuste) permanent. Puterea femeilor, datorată veșmântului deschis (*rotkia*) și instrumentalizărilor extraordinare (spurcarea unei case, a unor persoane) face parte din acest lanț al implicărilor logice.

Sirena

Trebuie să menționăm și sirenele reprezentate în picturile murale realizate cu culori acrilice, în interiorul caselor și, uneori, pe frontispiciile lor și pe căruțe. Femeile cu sânni goi, în majoritatea cazurilor, cu părul blond, creaturi hibride și fantastice pe care Silvia și membrii familiei sale le numesc *Faraoance*, apar, lunguroase, în mărime supradimensionată, în peisaje cu lacuri pline de nuferi sau cu mări pe care se văd la orizont bărci cu pânze. Picturile în care apar *Faraoancele* sunt poziționate central, astfel încât să fie foarte vizibile, pe peretele opus intrării sau în exterior, deasupra ușii de la intrare. În ansamblul acestor picturi, ele par să domnească peste niște lumi paradisiace, îmbelșugate, tihnite. În casa Silviei, în prima cameră de la intrare, pe peretele principal sunt pictate trei *Faraoance*¹. Nu sunt cunoscute originea reprezentării sirenelor și nici cea a numelui lor. Informatorii și informatoarele nu au putut să explice popularitatea acestor picturi decât ca fiind o modă răspândită prin imitație. Credem însă că sirena este o versiune iconografică a *romni*, a căror parte de jos a corpului este enigmatică și invizibilă. Figura sirenei ne-a atras atenția asupra unor practici de demarcare în corpul real al femeilor. Am observat, de exemplu, limita superioară a fustelor, acolo unde șireturile strâng foarte tare talia: bluza nu trebuie să alunece sub această limită, iar în timpul sarcinii, întregul abdomen trebuie să rămână în partea de jos a corpului delimitată de fustă, sub șireturi. În momentele de bucurie și sărbătoare, tot această parte, talia și șoldurile, se mișcă cel mai mult, în timp ce picioarele, brațele, sânnii și umerii fac mișcări foarte discrete, aproape imperceptibile. Acest fel de a dansa al femeilor, pe care fetițele rome îl învață cu ușurință, pune în evidență talia și șoldurile, altfel spus, punctul de ruptură între partea de sus a corpului și cea de jos.

Clivajul se reproduce la nivelul părților corpului feminin: regăsim contrastul elementelor, dualitatea la nivelul fustelor (interior/exterior, șort/fustă), al capului și al gâtului. Accesorii precum șortul și basmaua pusă pe cap, absolut pure, par să funcționeze ca reprezentări inversate ale fusteii, ca și cum ar fi o recuperare a ei în registrul purității. Basmalele cu motive

1. Jeremy Sutton Hibert prezintă astfel de picturi impresionante al căror stil diferă de cel din Căleni, semn al supraviețuirii tematiche indiferent de stil.
(<http://www.jeremysuttonhibbert.com>), accesat la 20.07.2006.

florale par să fie metonimii ale fustei, deplasate dinspre partea de jos spre cea de sus: dovadă țeșăturile asemănătoare folosite, precum și grija și atenția care li se acordă. În timpul certurilor, femeile își smulg basmalele și le aruncă pe jos, pe domeniul impurității. Pare să fie un gest simetric cu acela mai grav și mai rar al ieșirii fustei din perimetrul său – partea de jos a corpului – pentru a ajunge în cel de sus (aruncat peste fața cuiva, peste o casă – cf. *infra*).

Această dualitate a corpului apare ca un element central în etosul rom masculin-feminin. Ea este expresia metafizicii incluse în anatomia corpului. Prezența fustei marchează clar distincția jos/sus, ca și cum corpul femeilor ar fi un corp de sirenă, două într-unul. Dialectica romi/*gadje* se regăsește în cea a părților (jos/sus) corpului. Totuși, este imposibil de spus care este partea romă și care este partea *gadje*¹.

Corpuri de femei, corpuri în societate

În contextul social al satelor cercetate, femeile rome nu dețin magazine și nici funcția de *bulibașă*, poartă aur, dar nu participă la tranzacționarea lui, nu administrează decât în mod excepțional societățile de colectare a aluminiului, sunt mai degrabă traficate decât trafichează, sunt abandonate, alungate, bătute de către soții lor și/sau de către familiile în care au intrat și suportă povara etnicității în obligațiile și restricțiile impuse prin doctrina puritate/impuritate. La nivelul familiei, mai ales atât timp cât sunt *borea*, lor le revin, în cea mai mare parte, îndatoririle menajere și îngrijirea copiilor. Pentru toate *romnia*, prescripțiile de puritate impun legi care marchează corpul și ocupă spiritul. O femeie fără fustă este o aberație din punct de vedere rom pentru că, înzestrate cu acest accesoriu, femeile sunt dominate într-o ordine dată, dar tot el le acordă în același timp și puteri simbolice foarte importante.

Deși dominate, poziția lor în acest sistem este centrală. Judith Okely elaborează un model foarte interesant care corelează corpul femeilor *Gypsies travellers* din Marea Britanie cu configurația frontierei interetnice (Okely, 1975). Conform lui Okely, tabuurile legate de impuritate (care presupun

1. Dacă am ține cont de proveniența hainelor destinate îmbrăcării părții de sus a corpului bărbaților și al femeilor, precum și de pantalonii bărbaților, ele sunt aceleași ca și pentru *gadje* și, în plus, dacă provin din magazine second-hand, s-ar putea să fi fost purtate înainte de *gadje*. În schimb, fustele, destinate părții de jos a corpului feminin, confecționate din țeșături noi, atinse, dar nu și purtate de *gadje*, sunt foarte diferite de hainele feminine ale acestora. Din acest punct de vedere, partea de jos a corpului feminin ar fi romă într-o mai mare măsură decât partea de sus și corpul bărbaților.

precauții similare celor descrise mai sus) exprimă acest control și, în același timp, și rolul jucat de către femei ca intermediari între *gorgios* și *romi*. Primii sunt impuri, ceilalți – puri, iar femeile rome se află la mijloc. Autoarea consideră că frontiera între cele două părți ale corpului feminin corespunde frontierei în corpul social între *gorgios* și *romi*. Corpul feminin este astfel literalmente traversat de demarcația interetnică.

Spre deosebire de cazul descris de Okely, la romii *căldărari* delimitarea registrelor pur/impur nu este la fel de clară în toate aceste registre: *gadje* joacă și roluri rituale intermediare între domeniile pur și impur. Contactul permanent cu alteritatea al *gadje* este transcris în codurile rome sub forma simbolică a aspectelor legate de impuritatea corporală romă. Ca și teatrul, corpul feminin evocă această alteritate esențială. Corpul feminin este „dual”, pentru că și lumea este la fel: *gadje* și romă. Paradoxal, partea inferioară (așa-zisa „cealaltă”) este condiția de posibilitate pentru „romanipen” pentru că nu te naști rom, ci devii rom o dată cu primul raport sexual, care consacră transformarea *chavo* (băiat) și *shei* (fiică) în *rom* (bărbat căsătorit) și *romni* (femeie căsătorită) împliniți. De fapt, nimic nu este mai „rom” decât fustele care acoperă partea cea mai problematică a corpului (*mij*), precum și gesturile rituale care le însoțesc (spălare, „întoarce-te” etc.). Altfel spus, a poseda, a utiliza, a manipula, a spăla, a cumpăra, a vinde, a cârpi, a purta și a distruge fustele, precum și celelalte accesorii vestimentare înseamnă a jongla cu dialectica pur/impur, rom/gadjo, feminin/masculin. Costumul feminin rom este cea mai clară transcriere simbolică a frontierei interetnice. Dualitatea, care este principiul său, este un fel de lege fractală care se regăsește la nivelul părților corpului, al întregului corp și al societății rome. Altfel spus, întâlnirea heterosexuală este o consacrare a romanipenului. Ea este și oglinda întâlnirii rom/*gadje*, și în același timp, principiul definirii genului. Astfel, analizarea ginocentrismului și etnocentrismul costumului rom ne-a permis să descifrăm gramatica culturală romă.

Referințe bibliografice

- Douglas, Mary, 1998, „La pureté du corps”, *Terrain*, 31, pp. 5-12, (<http://ter-rain.revues.org/document3131.html>), accesat la 11.09.2005.
- Douglas, Mary, 2001 (1967), *De la souillure (Purity and Danger)*, Eds. la Découverte, Paris.
- Dube, Leela, 1997, *Women and Kinship: Perspectives on Gender in South and South-East Asia*, United Nations University Press, Tokyo.
- Fischer, Elisabeth, 2006, „Robe et culottes courtes, l’habit fait-il le sexe?”, în Anne Dafflon Novelle (coord.), *Filles-garçons, socialisation différenciée?*, Presse Universitaire de Grenoble, Grenoble, pp. 241-266.
- Gatlif, Tony, 1997, *Gadjo dilo*, Franța/România, film de ficțiune, 100 min.

- Godelier, Maurice, 1982, *La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Fayard, Paris.
- Godelier, Maurice ; Panoff, Michel (coord.), 1998, *La production du corps : approches anthropologique et historique*, Ed. des archives contemporaines, Amsterdam.
- Hașdeu, Iulia, 2008, „Bori et r(R)omni. Réflexions sur les rapports sociaux de sexe chez les Roms caldarari de Roumanie”, *Etudes Tsiganes*, 31-32, pp. 116-143.
- Héritier, Françoise, 1996, *Masculin, Féminin I. La pensée de la difference*, Odile Jacob, Paris.
- Loteanu, Emil, 1975, *Tabor ukhodit v nebo (Șatra)*, URSS, film de ficțiune, 95 min.
- Kaprow, Miriam Lee, 1992, „Celebrating Impermanence: Gypsies in a Spanish City”, în Philip R. Devita (coord.), *The Naked Anthropologist*, Wadsworth, Belmont, pp. 218-231.
- Sutton Hibert, Jeremy, 2006, (<http://www.jeremysuttonhibbert.com/features.asp?fldfeatures=23>), accesat la 20.07.2006
- Okely, Judith, 1975, „Gypsy Women: Models in Conflict”, în Shirley Ardener (coord.), *Perceiving Women*, Halstead Press, New York, pp. 55-86.
- Sutherland, Ann, 1975, *Gypsies: The Hidden Americans*, Waveland Press Inc, Waveland, Illinois.
- Sutherland, Ann, 1977, „The Body as Social Symbol among the Rom”, în John Blacking (coord.), *The Anthropology of the Body*, Academic Press, Londra, pp. 375-390.
- Weiner, Annette, 1983, *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes*, Seuil, Paris.
- Weiner, Annette, 1992, *Inalienable Possessions*, University of California Press, Berkeley.

A fi rom și a vorbi românește în Serbia¹

Biljana Sikimić

Prezenta lucrare se bazează pe interviuri de teren cu romi și băieși din provincia Voivodina și examinează discursurile liderilor romi și băieși deopotrivă. Am selectat fragmente din interviuri mai ample pentru a aduce laolaltă atitudinile personale ale acestora față de limbă și de identitate. Interviurile cu lideri băieși [1-4] și romi [5-6] sunt comparate cu afirmații făcute de oameni obișnuiți, de etnie romă, din satele Straja și Ritișor din Banat [8-9], locuite în majoritate de etnici români, și chiar cu afirmațiile unui copil de etnie romă din satul majoritar românesc Torac [7]. Ca abordare de bază am folosit lingvistica antropologică de tip calitativ, dar studiul se bazează parțial și pe metode de analiză socio-lingvistică.

Materialul pe care se bazează lucrarea de față este rezultatul unei ample cercetări de teren, de orientare calitativă, realizată în Serbia și în țările învecinate de echipa de cercetare a Institutului de Studii Balcanice din Belgrad. Materialul este accesibil publicului în întregime sub forma unei arhive digitale multimedia, conținând în prezent aproape patru sute de ore de interviuri realizate în diferite graiuri românești din Serbia, Croația, Bosnia-Herțegovina și Bulgaria, vorbite într-o proporție semnificativă de romi și băieși. O parte

-
1. Prezenta lucrare se bazează pe proiectul *Limbă, folclor, migrații în Balcani* (nr. 178010), desfășurat de Institutul de Studii Balcanice și finanțat de Ministerul Educației, Științei și Dezvoltare Tehnică din Republica Serbia. Traducere din engleză de Ana Chirițoiu. *Nota traducătoarei*: Unele selecții din interviurile cuprinse în această lucrare figurează în limba română sau în dialecte ale limbii române în original. Am marcat aceste selecții, pentru a le delimita de restul traducerii, prin folosirea caracterelor italice și printr-un asterisc așezat la finalul secvenței respective. Acolo unde interviurile cu vorbitori romi sau băieși sunt consemnate în engleză, deoarece au fost purtate în limba sârbă în original, neputând să reconstitui graiurile băieșe, am aproximat intervențiile respective în traducere printr-un idiom familiar al limbii române standard.

a materialului înregistrat în comunitățile vorbitoare de limba română este în sârbește, deoarece toți acești vorbitori sunt cel puțin bilingvi, în vreme ce mulți dintre ei sunt chiar multilingvi. În așezările predominant sârbești, interviurile cu romi au fost realizate în limba sârbă. În satele majoritar românești din Banat, conversațiile cu romi au avut loc atât în română, cât și în sârbă.

Din punct de vedere socio-lingvistic, prezenta lucrare achiesează la noțiuni de ideologie lingvistică discuții despre statutul limbilor minorităților din domeniul studiului măsurilor privind limba și negocieri identitare din lingvistica antropologică. Ea se concentrează asupra a două grupuri etnice din Serbia care folosesc limba română în comunicarea zilnică. Populația neromă consideră că membrii ambelor grupuri sunt romi/țigani, dar este conștientă că există unele diferențe între cele două grupuri, diferențe pe care persoanele din afara comunității le percep drept lingvistice. În afară de băieșii vorbitori de română care locuiesc regiunile Banat și Bačka din Voivodina și cu precădere în nordul Serbiei, mai există grupuri de romi și în regiunea Banat din Voivodina, care locuiesc în zone unde majoritatea locuitorilor sunt români, astfel că româna este a doua limbă pe care o vorbesc (L2), prima limba fiind romani. În rândul generațiilor tinere, însă, se întâmplă din ce în ce mai frecvent ca L1 să fie româna. Alături de romii autohtoni, vorbitori de română ca limbă a doua, mai există și comunități rome destul de numeroase (de exemplu, gaborii) care s-au stabilit în Voivodina după revoluția din România (1989), folosind limba română tot ca limba a doua, după romani, dar aceste grupuri folosesc deopotrivă și româna standard, nu doar graiul românesc local din Banat.

Cu toate acestea, principalul reper geografic va fi provincia Voivodina. Lucrarea de față se constituie din două părți: prima se ocupă de băieși și pune accent pe un studiu de caz din zona Bačka – mai exact, băieși care locuiesc în satul Sonta, într-un context lingvistic și etnic dominant slav, iar partea a doua se ocupă de romi și discută trei studii de caz din regiunea Banat (satele Torac, Straja și Ritișor) – mai exact, este vorba despre populații rome situate într-un context lingvistic și etnic dominant românesc.

Băieșii vorbitori de română din Serbia

Se pare că interesul ridicat pentru studiul contemporan al băieșilor se datorează în mare măsură unui grup de lingviști de la Institutul de Studii Balcanice din cadrul Academiei Sârbe de Științe și Arte, Belgrad, ca și publicării, în limba sârbă, a unei colecții internaționale de lucrări: *Băieșii din Balcani. Identitatea unei comunități etnice*, în 2005, urmată de două colecții internaționale de lucrări pe tema sacrificiului ritualic: *Kurban in the Balkans*

(*Kurbanul în Balcani*), în 2007, și *Jertfa de sânge. Transformările unui ritual*, în 2008. Revista *Piramida*, publicată de Institutul de Cultură al Românilor din Voivodina (Zrenianin, 2011), a dedicat un număr special băieșilor din spațiul sud-slav. Această colecție interdisciplinară de lucrări în limba română reprezintă o selecție din studiile contemporane apărute în urma cercetărilor de teren asupra băieșilor aflați în contact cu slavii de sud în teritorii care astăzi se regăsesc în Bosnia-Herțegovina, Bulgaria, Croația și Serbia. O contribuție istorică însemnată au avut-o fragmentele traduse din lucrarea clasică din 1906 a bine-cunoscutului etnograf sârb Tihomir Djordjević. Alături de un studiu dialectologic asupra posibilelor abordări lexicografice ale dialectelor băieșilor din Serbia, Annemarie Sorescu Marinković (2011 : 32-38) face și o bine venită trecere în revistă a situației socio-lingvistice curente, incluzând observații asupra interferențelor din dialectele românești ale altor comunități din Serbia (români și vlahi), făcând totodată comentarii asupra ideologiei lingvistice a băieșilor.

Interesul pentru băieși, ca și pentru alte comunități vorbitoare de limba română din Serbia, a început cu cercetarea contactelor slavo-române din Balcani și de la abordarea unei ample preocupări lingvistice și antropologice : strângerea de dovezi care să ateste starea reală a limbii și cum este ea folosită. Neexistând înregistrări academice cu privire la graiurile românești ale băieșilor din Serbia, prioritățile cercetării de teren s-au centrat asupra chestiunilor de istorie orală, cultură tradițională, folclor și construcții identitare. Cercetările despre băieși s-au desfășurat, ori de câte ori a fost posibil, în contextul comunităților locale, în ansamblul lor, majoritatea fiind rurale sau periurbane, în special unde populația conlocuitoare era vorbitoare de limba română, cum se întâmplă în nord-estul Serbiei (vlahii) și în Banat (români, în majoritatea zonelor românești găsindu-se și romi vorbitori de limba română).

În urma experienței noastre de teren, putem spune că băieșii din Serbia au vorbit, inițial, cel puțin două dialecte românești diferite : cel din Muntenia și cel din Ardeal. Satele mixte, cu băieși și sârbi, din sudul râurilor Sava și Dunăre, folosesc dialectul muntenesc ca bază a graiurilor acestora, între care sunt diferențe semnificative.

Spre deosebire de graiurile băieșe (sau rudărești) vorbite în România, cele din centrul Serbiei (ca și cele din Bosnia, Macedonia și Ungaria) nu sunt influențate de limba română standard. Toți băieșii de la sud de Sava și Dunăre aparțin de Biserica Ortodoxă Sârbă și sunt școlarizați în limba sârbă.

În Banatul sârbesc și în nord-estul Serbiei, graiurile băieșe sunt influențate puternic de dialectul românesc local, folosit de majoritatea populațiilor românești și vlahe învecinate. În satele mixte de români și băieși sau de vlahi și băieși, se vorbește dialectul românesc non-băieș, care se bucură de un prestigiu mai mare, în special în rândul generației mai tinere. În

condițiile date, e foarte greu de reconstituit dialectul original al strămoșilor acestora.

Grupul băieș romano-catolic din regiunea Baëka, trăitor de-a lungul Dunării, aproape de granițele cu Croația și Ungaria, vorbesc dialectul ardelenesc. În aceeași regiune, un grup de băieși ortodocși, mult mai mic, probabil că a vorbit dialectul muntenesc, dar în mediul mixt din orașul Apatin, acest dialect este acum influențat puternic de majoritatea băieșă, vorbitoare de dialect ardelenesc. Dialectul muntenesc este vorbit de băieșii din estul Croației, în câteva sate de peste Dunăre. Acești băieși ortodocși, vorbitori ai dialectului muntenesc, încă mai au legături personale cu băieșii de pe malul sârbesc al Dunării¹.

Băieșii din Adorjan, aproape de Senta, în regiunea Baëka din Voivodina de nord-est, trăiesc într-un mediu maghiar și sunt catolici. În afară de limba română, care e limba lor maternă, vorbesc și maghiară, și sârbă.

În ultimii ani, au existat câteva tentative ale organizațiilor non-guvernamentale din estul regiunii Baëka să introducă ore opționale în limba română în satul Vajska, iar în Baëki Monoștor s-a înființat o grădiniță cu predare în dialectul ardelenesc local, frecventată de 20 de elevi. Același dialect ardelenesc se mai aude uneori și la Radio Sombor, cel mai apropiat post de radio local, în cadrul unei emisiuni cu durata de o oră, adresată romilor, difuzată duminica. Deocamdată, băieșii din alte zone nelocuite de români nici măcar n-au început să inițieze vreuna dintre următoarele două posibilități: (a) introducerea limbii române standard sau (b) a dialectului local într-o emisiune culturală sau educativă. Mai recent, datorită eforturilor misionare ale maritorilor lui Iehova în așezarea de băieși din Bogojevo, acum există o traducere a Bibliei în dialectul băieș local.

În legătură cu sprijinul lingvistic acordat dialectelor românești ale băieșilor în Serbia, trebuie să amintim posibilitatea de-a produce un dicționar explicativ băieș în Serbia, o idee exprimată într-un articol recent de Annemarie Sorescu Marinković (2011). Autoarea sugerează că un astfel de dicționar nu poate fi un volum explicativ de uz larg, dar că ar fi necesar un dicționar dialectologic, care ar permite comparația între rezultatele obținute de ea și cele ale altor lingviști români care au studiat aceste dialecte românești.

Majoritatea băieșilor sârbi, mai ales cei care locuiesc în zone fără sisteme de școlarizare și sprijin mediativ în limba română, își percep graiul ca fiind inferior limbii române standard, „româna adevărată”, care, după părerea lor, acoperă atât limba română din Banat, cât și dialectele vlahe (Sorescu Marinković, 2005 ; 2007 ; 2010 ; 2011a). Atitudini de inferioritate și incompetență lingvistică pot veni și din afara comunităților băieșe. Un caz de

1. Sikimić, 2007a oferă anumite informații istorice referitoare la băieșii creștin-ortodocși din orașul Mohács, Ungaria.

acest fel este descris de etnologul român Otilia Hedeșan (2005), care dă exemplul unei femei românce căsătorite în satul băieș Trešnjevica, din centrul Serbiei. Această participantă descrie lumea băieșă referindu-se la diferite evenimente semnificative, dar cu efecte comice, care derivă din expresii ale localnicilor. Soțul său, băieș, e dat drept exemplu al lipsei de armonizare. Atitudinile românești față de vorbirea locală băieșă sunt marcate de două principii: acela că băieșii folosesc cuvinte „demodate” și că limba lor nu poate acoperi nuanțele lingvistice cerute de civilizația modernă. Pe de altă parte, româna vorbită în România conține cuvinte „mai frumoase și mai inteligente”. Se evidențiază aici aprecierea față de limba română literară, ca fiind capabilă să exprime idei teoretice subtile, nu doar fapte mundane, materiale, cum e cazul limbii băieșilor (Hedeșan, 2005 : 56-59).

În ceea ce privește politicile care se ocupă de limbă, e important să subliniem că băieșii din Serbia nu neagă faptul că statutul și denumirea limbii pe care o vorbesc țin de limba română. Din punct de vedere socio-lingvistic, ar fi cel mai important să examinăm atitudinile privitoare la limbă ale băieșilor care trăiesc în satele vlahe din nord-estul Serbiei, din cauza tensiunii constante dintre vlahi când menționează drept limbă maternă „vlaha” sau „româna”, mai ales în ultimii ani. Următorul pas l-ar constitui o cercetare socio-lingvistică printre diferitele grupuri de romi din nord-estul Serbiei, care trăiesc în sate cu o majoritate vlahă (Melnica) sau alături de băieși (Lukovo, Urovia, Grljan). Se poate presupune despre aceste grupuri că vorbesc o formă locală a graiului vlaho-român ca a doua sau a treia limbă. Sunt, de asemenea, importante din punctul de vedere al cercetării comunitățile mixte de romi și băieși în zone rurale și para-urbane din Serbia, până la microcosmosul căsătoriilor mixte: astăzi întâlnim în teren căsătorii între gurbeți și băieși, mai ales în jurul Belgradului și al orașelor în general, care ar fi fost de neconceput până la jumătatea secolului al XX-lea, din cauza divergenței dintre cultura tradițională și cultura L1.

De-a lungul timpului, a luat ființă un soi de comunitate academică transnațională în jurul unei discipline noi și complexe. Această nouă disciplină, care s-ar putea chema, la o adică, „Studii despre băieși” („Bayash Studies”), a apărut la intersecția dintre studiile românești și studiile despre romi (cf. Sikimić, 2012b). Datele existente pentru studiile despre băieși sunt eterogene sub raport disciplinar: ele se compun din manuale și cărți cu scopuri educative pentru populația băieșă, date folclorice, transcrieri lingvistice și studii academice, ba chiar și dicționare. Aceste date pot fi pe de-o parte rezultatul unor obiective științifice, și, pe de altă parte, rezultatul imperativelor instituționale de-a colecta date lingvistice sau de-a înțelege graiul băieș local în scopul desfășurării activității ONG-urilor sau a misiunilor religioase.

Băieșii din regiunea Bačka

Această secțiune își propune să analizeze construcția identitară a unuia dintre liderii băieși (È.) din localitatea Sonta din regiunea Bačka de vest, ale cărui activism și atitudini complexe cu privire la limbaj vor fi discutate de cercetător după câteva luni cu doi lideri romi. Cel de-al doilea interviu, realizat în satul Torac din Banat, locuit preponderent de români, face de asemenea parte din acest studiu, cf. [7]. Conform datelor de la ultimul recensământ (2011), Sonta numără 4.331 de locuitori, dar din păcate, momentan, nu există date oficiale privind componența etnică a acestora. Recensământul din 2002 a înregistrat 4.992 de locuitori, satul fiind locuit în majoritate de croați, dar și de 211 români și 138 de romi. Toți cei care s-au declarat români sunt de fapt băieși, ceea ce poate fi adevărat și despre aproape toți cei care s-au declarat romi. Și cum, în Sonta, numărul de băieși estimat este mult mai mare decât suma celor declarați români și romi, se poate presupune că mulți dintre băieși au optat pentru altă apartenență etnică la recensământul din 2002.

În cele ce urmează, vor reieși patru argumente din conversația avută în Sonta, pe 9 mai 2004, cu un lider local băieș și/sau rom, a cărui identitate etnică hibridă este marcată prin această opțiune, „și/sau”. Datele precise de identificare ale participantului sunt omise intenționat, în conformitate cu regulile privind etica antropologiei lingvistice. Discuția a fost condusă de Biljana Sikimić, dar a avut loc în prezența altor doi cercetători (unul dintre aceștia vorbește doar limba română literară, fără să înțeleagă dialectul românesc băieș local, iar celălalt – doar limba sârbă), împreună cu o persoană romă din Sonta care, de asemenea, nu vorbește română. Din acest motiv, conversația s-a desfășurat în special în sârbă. Pentru a ilustra negocierea participantului între identitatea romă și cea băieșă – fie că ne referim la identitatea personală sau la aceea a întregii comunități – am selectat câteva pasaje din partea introductivă a discuțiilor desfășurate apoi pe parcursul întregii zile, în diferite locații din Sonta (într-un bar, în locuința participantului, apoi în localitatea-satelit Maydan, populată de băieși, după care, seara, într-o casă unde echipa de cercetare a rămas peste noapte). Ordinea acestor fragmente este cea cronologică, urmând cursul conversației.

Informațiile primite de la participantul È. în mai 2004, dar și în cursul unor întâlniri ulterioare, s-au dovedit extrem de importante pentru înțelegerea comunității romano-catolice de băieși ardeleni din regiunea Bačka. Poziționările sale ideologice au fost discutate deja în Sikimić 2006, iar mai târziu concepțiile și credințele sale religioase au fost analizate și ele (în Đurić-Milovanović, Maran și Sikimić, 2011 : 116-117). Fiind un bărbat cu ambiții politice, participarea lui È. nu poate fi discutată prin prisma abordării postmoderne uzuale, conform căreia acesta ar „da o voce” comunității : nu este vorba de un participant selectat aleatoriu, care să fie

reprezentativ pentru parametrii obișnuiți privind vârsta, ocupația și educația. Participantul nostru din Sonta are propriile sale ambiții și o „misiune” care transpare din toate fragmentele selectate, în special în cel din urmă – [4]. În fragmentul [4], prin parantezele pătrate am omis intervențiile cercetătoarei, conținând o descriere a politicilor privitoare la limbă în alte comunități de băieși din Serbia. În afară de digresiunile participantului, parantezele drepte mai marchează și limbaj licențios sau nume proprii. Părțile din interviu care au avut loc în diferite dialecte ale limbii române sunt indicate în transcriere cu caractere cursive. Am aplicat acest principiu la toate fragmentele care urmează.

[1] Am fondat o secțiune, lucrăm susținut de trei ani. Acum trei ani, secțiunea de muzică populară românească sau romă din Sonta a muncit foarte mult, când am fost convocați. Societatea cultural-artistică Ivo Lola Ribar ne-a invitat să participăm, așa că, în 1978, secțiunea noastră de muzică populară din Sonta a fost prezentă la Festivalul Mondial Internațional din Zagreb. [...] Avem o problemă cu tinerii care participă. E vorba de copii tineri, de cînșpe-saișpe ani, care se căsătoresc foarte devreme, sunt diferiți. Această muncă e îndeobște voluntară, nu știi dacă oamenii vin sau nu, sunt probleme să-i strângem pe toți. Și apoi muncim, avem spectacol, de exemplu, într-o lună, merg la repetiții în ultimele cinci zile, apoi urmează să danseze. Pentru ei e suficient dacă repetă de două ori. Asta e. În afară de secțiunea de muzică populară mai avem și o echipă de fotbal, da. În ce privește fotbalul local, avem o echipă care participă la un campionat pe timpul verii aici în Sonta, cu douăzeci-treizeci de echipe. E important să jucăm și cooperăm și cu alte localități românești și rome, din Bogojevo, Monoștor, Apatin, Vajska. Ne bucurăm de sprijin oriunde ne ducem, în Monoștor, oamenii din Monoștor vin la noi, jucăm în Bogojevo, și tot așa. Din mai și până-n august, în fiecare lună mergem undeva, deci, fie avem musafiri, fie suntem noi gazde. Asta în ce privește sportul. Apoi, avem un grup umanitar, uman, cu rezultate foarte bune. Oamenii noștri au devenit chiar mai uniți în acest grup, și ne-au dat nouă, reprezentanților, mai multă încredere. Înseamnă că dacă unul dintre noi moare, ne ducem toți, strângem bani și banii strânși îi dăm familiei celui care a murit, decedatului.

BS: Așa a fost mereu? E o tradiție?

N-a fost așa niciodată, noi am început-o.

BS: Aha, e ceva nou.

Da, și a făcut o impresie foarte bună, iar acum toată lumea se așteaptă la asta. Din partea societății noastre, atunci cumpărăm, dacă persoana a fost bogată cumpărăm, cum se spune, *cusărașu ăla*?*

BS: Jerbă?

Jerbă. Și dacă a fost sărac...

BS: *Nu e cunună*?*

Nu, nu.

BS: *Cunună e în românește*.*

Nu, *cusărău*.* Și la sicriu se spune *cârpășou*.* [...] Păi, așa trebuie, trebuie să fim reprezentați în toate aspectele sistemului. Avem oameni pe care vrem să-i propunem la locale, pentru instituții politice locale, cum ar fi comunitatea locală, unde avem posibilitatea ca doi sau trei dintre romii sau românii noștri să fie reprezentați în instituțiile sistemului.

Cele două cuvinte băieșe folosite de participantul din Sonta pentru a traduce termenii pentru „coroană mortuară” și „sicriu”, *cusărău* și *cârpășou* provin din termeni maghiari (magh. *koszorú*, și magh. *koporsó*). Cel de-al doilea termen (*cârpășou*) operează o metateză în comparație cu variantele aceluiași termen atestat printre românii din Banat (*copârșău*, *cobârșău*), metateza fiind un procedeu uzual în dialectele băieșilor din afara teritoriului României. Deoarece e limpede că cele două obiecte din cultura funerară (coroană și sicriu) sunt relativ noi în cultura funerară băieșă, nu faptul că ele sunt denumite prin două împrumuturi din maghiară nu constituie o surpriză. Totuși nu putem exclude posibilitatea ca ele să nu constituie împrumuturi recente sau că nu au intrat direct în graiul băieș din vechea comunitate de limbă băieșă-română din zona Transilvaniei.

[2] Mama s-a declarat de etnie română, eu m-am declarat rom la recensământ. Tata e român, fratele meu e român, toți sunt români, numai eu sunt rom. Nu știm ce suntem, cum suntem. Și eu acum mă lupt să vedem unde suntem, cum ne situăm global. Romii ne-au acceptat și colaborăm cu ei, pentru că, le-am spus: „Procesul este următorul, eu n-o să învăț niciodată să vorbesc romani. Nu m-a învățat nimeni, n-am cum să vorbesc. Dar, cuvânt cu cuvânt, poate o să învăț cândva”. Cunosc mai bine limba română. Stau mereu printre reprezentanți români, reprezentanți consiliului național român. [...] Când ne vedem: „Salut, unde ești, românule?”. Dar atâta tot. Îmi spune: „Unde ești, românule”, și la revedere.

Am selectat acest fragment pentru a ilustra ambivalența liderilor români amintiți din Voivodina față de băieșii vorbitori ai aceleiași limbi române. Participantul băieș este foarte conștient de această atitudine uzuală a românilor. Pe de altă parte, faptul că este conștient de diferențele intrinseci, structurale dintre română și romani nu-l împiedică să se auto-identifice drept rom. Auto-identificarea sa etnică a fost cu siguranță un aspect foarte problematic, având în vedere că membrii familiei sale s-au declarat cu toții altfel la recensământ. Atitudinea sa pune în dificultate întrebarea socio-lingvistică uzuală dacă limba continuă să fie un instrument de delimitare și stabilire a granițelor între diferite comunități etnice.

[3] Acum, cum le explic eu acolo românilor mei că ei sunt romi. Zic: „Omule, ce spui, ce ești tu, român?”. El răspunde: „*Io mi-s țigan*”*. Zic: „*Esc român ?*”. „*Nu mi-sc român, mi-sc țigan*”*. Și zic: „E o diferență între un român care e român și țigani, toți sunt sau suntem romi”. Și atunci, știi, se miră. Eu știu că nu

e așa, e ceva, dar ce să faci, ce poți să faci. Eu nu pot, uite, mă gândesc foarte des, nu vreau ca strămoșii mei să se răsucescă-n mormânt din cauză că eu mi-am vândut oamenii. Ș. îmi tot spune : „[...] , cu orice ocazie”. Și asta vreau să fac acum. Vreau să fac un singur grup de băieși care să avem toți limba noastră standard și să pot să spun „consiliul național băieș”, cum este „consiliul național croat” sau „consiliul național Bunjevat”, și ei sunt tot oameni. Sau croații. Și ei sunt trei grupuri, vorbesc aceeași limbă, doar că unii se declară Bunjevat, alții Šokci, dar toți sunt croați.

Când spune „românii mei de acolo”, participantul se referă la așezarea săracă de băieși din Maydan, dincolo de paradoxul întregii propoziții (cum le explic eu acolo românilor mei că ei sunt romi). Justificarea identității „țigănești” (în sensul că „românii” care spun în vorbirea lor curentă că sunt „țigani” sunt de fapt „romi”) este citată în dialect băieș. Participantul citează conversația avută cu membrii comunității (fie ea reală sau imaginară) : „El răspunde : «Io mi-s țâgan». Zic : «Esc rumân ?» «Nu mi-sc rumân, mi-sc țâgan»”. Același argument e folosit de numeroși cercetători care investighează identitatea românească atunci când băieșii înșiși, în vorbirea locală, se definesc drept țigan/țigancă (în același dialect, acești termeni înseamnă și „soț/soție”).

Participantul pare bine informat cu privire la situația curentă în domeniul politicilor pentru minorități din regiune și la problematizarea identităților etnice și lingvistice croate, sokate și bunievațene. În termeni de politică lingvistică, el stabilește crearea paralelă a unei noi limbi standard. Faptul că îi cunoaște personal pe liderii politici recunoscuți ai minorităților la nivel statal reprezintă legitimizarea propriei sale poziții de lider și a autorității politice. În fragmentele selectate, [2] și [3], se referă la un lider politic român foarte cunoscut și la un lider rom (Ș.) : dialogul cu ei a fost citat în discursul participantului. În partea nepublicată a interviului, acesta a menționat și câțiva lideri romi renumiți și politicieni de renume. În discuțiile purtate pe tot parcursul zilei, participantul È. A mai menționat și contactele sale cu lideri romi din Ungaria (mai multe detalii în Sikimić, 2006). Dovada palpabilă a acestor contacte a fost un dicționar băieș publicat în Ungaria, pe care nici cercetătorul nu-l văzuse înainte. Contactul cu băieșii unguri și, posibil, cu cei croați a făcut posibilă apariția ideilor privind statutul băieșilor ca grup etnic distinct și crearea limbii băieșe ca o nouă limbă standard în Serbia. În 2004 o astfel de soluție legală existase deja în Croația și Ungaria. Un argument suplimentar pentru această idee îl reprezintă specificitatea lingvistică de netăgăduit a dialectului băieș din Ardeal, care este în același timp foarte diferit față de limba română standard, dar și față de dialectul românesc bănățean dominant în nord-estul Serbiei și în Banat (a se vedea părerea romilor din Banat la punctul [7]). Dialectele ardelenesti ale băieșilor din Bačka, atât

la nivel lexical, cât și morfologic, diferă semnificativ față de graiul românilor vorbitori ai dialectului românesc ardelean din Banat. Însă sunt practic identice cu graiurile băieșilor ardeleni din Ungaria și Croația. Aceste diferențe sunt ilustrate elocvent de formele verbului „a fi” la prezent, în cadrul citatului de mai sus : „Esc rumân?”, „Nu mi-sc rumân”, sau inconsecvența folosirii formelor persoanei întâi singular : *mi-sc* și *m-is*.

Date contemporane sociologice și socio-lingvistice relevante asupra romilor din Ungaria indică, conform unei cercetări din 1993, că 89,5% dintre romii din Ungaria consideră ca limbă maternă (L1) limba maghiară, 4,4%, limba romani, iar 5,5%, româna sau băieșa (restul fiind diferite limbi minoritare). Aceste cifre variază de la un recensământ la altul, dar putem concluziona totuși că se produce o alunecare vizibilă a limbii române și băieșă către limba maghiară.

Această alunecare lingvistică petrecută în vorbirea romilor din Ungaria s-a produs prin schimbări rezidențiale, constând în abandonarea locuirii în cartiere segregate, și prin angajare (Kemény, 2002). Sociologii maghiari (Fleck și Virágh, 1999) au analizat un exemplu folosind limba băieșă ca instrument în construcția identitară națională și prestigiu politic în cazul unuia dintre liderii locali ai căror copii și nepoți nu vorbesc băieșă. Spre deosebire de așezarea băieșă Maydan din satul Sonta, în regiunea Baëka, amintită anterior, în această așezare băieșă ungurească dialectul băieș local nu mai este folosit în comunicarea cotidiană.

Într-o cercetare despre asimilarea lingvistică a minorităților naționale autohtone din Ungaria, Bartha și Borbély (2006) ilustrează construcția identităților băieșă, germană, romă, română, slovacă și sârbă și rolul jucat de limbile minoritare în această construcție, pe baza rezultatelor unei analize cantitative. Autorii au urmărit în special relația dintre identitatea lingvistică sârbă și cea română în Ungaria, dar aceste date sunt elocvente și pentru poziționarea socio-lingvistică a băieșilor, diferită de cea a romilor și a românilor (băieșii au declarat într-un procent mult mai mare decât aceștia că limba lor maternă este maghiara – aproximativ 10%). Spre deosebire de respondenții români și slovaci, care consideră că limba maternă este extrem de importantă, importanța limbii native în procesul de construcție identitară este foarte diferit în cadrul comunității rome și băieșe. Întrebarea a fost formulată astfel : Ce anume vă face să vă simțiți român/sârb/slovac/german/rom/băieș ? Variantele de răspuns au fost : Părinții/limba maternă/limba pe care o vorbesc/apartin acestei comunități. Respondenții băieși și romi (spre deosebire de toți ceilalți) au menționat relația cu părinții, dar rezultatele diferă în ceea ce privește evaluarea influenței comunității asupra identității lor etnice : dacă romii valorizează în mare proporție comunitatea, băieșii o valorizează mult mai puțin – mai precis, sub 10%, care reprezintă cel mai mic procent dintre toate minoritățile cuprinse în cercetare. Romii

și băieșii se diferențiază și în ce privește importanța limbii materne și a limbii pe care o vorbesc, care e mult mai valorizată de către băieși decât de către romi (Bartha și Borbély, 2006 : 351). În corelația dintre aceiași doi factori – lingvistic și „parental” – mai apare o diferență notabilă între atitudinile băieșilor și românilor, pe de o parte, și a romilor, pe de altă parte : pe o scară a evaluării relației dintre factorul lingvistic și cel „parental”, băieșii se plasează undeva la mijloc în comparație cu celelalte două comunități.

[4] Am vrea să fim deosebiți, dar acum aveți o problemă cu limba asta. Cine să ne ajute, uitați, eu unul nu mă pricep la standardizarea limbii. [...] Și câți ani o să ne ia să standardizăm limba. Deci, până când vom reuși acest lucru, trebuie să ne luptăm să dobândim o identitate în cadrul statului, până în momentul când statul va spune : „Bine, recunoaștem nația băiașă”. Bine, atunci nația aceea trebuie să se lupte ca să beneficieze de educație sub formă de ore opționale. Este o îndatorire politică, și apoi ne vor întreba : „Câți sunteți ? Câți ?”

Lider rom 2 : E un proiect mare.

Nu, e un proces. E un proces care durează douăzeci-treizeci de ani. Cel puțin. [...] Și cum mă gândesc eu, așa este. Acum, eu ca vicepreședinte al romilor sârbi și muntenegreni, aș spune : „Oameni buni, eu sunt băiaș, toți suntem oameni, dar eu așa mă simt”. *Io vorbesc limba rumânesc**, dar *nu limbă lu rumânesc** vreau să spun că *limba me aia e**, băiașă sau băieșe. Cum să-i spun. Și atunci, am făcut ceva. Și toți strămoșii mei din mormânt o să spună : „Bravo, bine ai făcut acolo sus”. Pentru că mi-e frică că strămoșii mei se vor răsuci în mormânt. Atâta tot. Sau, când mor eu, mi-e frică să nu zică : „Ptui, È., ce-a făcut ăsta. M-a vândut ca țigan, dar eu sunt băieș”. Acesta e motivul meu, vreau ca numele de È. să fie ținut minte ca acela care, cu un grup de oameni, a venit, a făcut, alții l-au susținut, a fondat educația ca să învețe cultura lor, limba, tradițiile și așa mai departe. Și de aici, de la zero, începem și în zece, cincisprezece, douăzeci de ani o să ajungem acolo.

Un alt aspect al dialectului specific băieșilor este atestat în fragmentul : „Io vorbesc limba rumânesc, dar nu limba lu rumânesc. Vreau să spun că limba me aia e băiașă sau băieșe. Cum să-i spun”. Se poate presupune că participantul a făcut o greșală și a încercat să se corecteze (limbă lu, rumânesc), dar această construcție poate totodată să fie o manifestare a formei cazului genitiv specifică graiului băieșilor.

Termenul etnic de băieș (sârb. *banjaš*) (folosit în această lucrare doar ca un metatermen) nu este stabil în sistemul lingvistic al participantului : în fragmentul [4] el folosește termenul sârbesc *beaš*, iar când își citează urmașul ipotetic, folosește sârbescul *bunjaš*. În fragmentul [3], folosește varianta sârbească *bejaš* (populația de băieși). Fragmentul [2] problematizează ca opțiuni sârb. *Rumun* (român) și sârb. *rom* (rom), în timp ce în fragmentul

[1] nu există opoziții, ambele posibilități fiind acceptabile : $\frac{1}{4}$ muzică $\frac{1}{2}$ românească sau romă ; doi sau trei dintre romii sau românii noștri.

În afară de referința explicită la genealogia masculină și la autoritatea strămoșilor („Și toți strămoșii mei din mormânt o să spună : «Bravo, bine ai făcut acolo sus», „pentru că mi-e frică că strămoșii mei se vor răsuci în mormânt”, precum și în fragmentul [3] : „nu vreau ca strămoșii mei să se răsucescă-n mormânt din cauză că eu mi-am vândut oamenii”), la fel de importante sunt generațiile viitoare de băieși, stabilind astfel o genealogie băieșă unică („Sau, când mor eu, mi-e frică să nu zică : «Ptui, È., ce-a făcut ăsta. M-a vândut ca țigan, dar eu sunt băieș». Acesta e motivul meu, vreau ca numele de È. să fie ținut minte ca acela care, cu un grup de oameni, a venit, a făcut, alții l-au susținut, a fondat educația ca să învețe cultura lor”). Respectul pentru limba strămoșească și discontinuitatea lingvistică au fost deja studiate în socio-lingvistică (Meek, 2007), dar întrebarea care se impune este dacă afirmația, repetată în câteva rânduri și venind de la un participant anume, cu ambiții de lider, privind însemnătatea părerii strămoșilor și a urmașilor despre limba lor maternă este relevantă față de problematizarea unor rezultate deja menționate ale analizei atitudinilor în câmpul ideologiei lingvistice printre băieșii din Ungaria (Bartha și Borbély, 2006). Astfel, coroborarea rezultatelor obținute din analize socio-lingvistice cantitative și calitative este un proces de cunoaștere promițător, în special dacă avem în vedere că interviurile calitative necesită un număr relativ mai mare de respondenți. În urma experienței cercetării de teren în Serbia (dar și în împrejurimi), suntem conștienți de faptul că accesul simplu și facil la participanți nu mai este ușor, în special în cazul anumitor comunități minoritare (Sikimić, 2008).

După aproape un deceniu de la acest interviu, la nivel oficial în Serbia s-au schimbat unele atitudini privind recunoașterea formală a băieșilor ca minoritate : în recensământul recent din 2011, a existat posibilitatea introducerii unor coduri noi în timpul procesării materialului obținut la recensare, pentru unele răspunsuri date la întrebarea privind apartenența etnică, observându-se că acestea se repetă în material, dar nu fuseseră formulate coduri în lista inițială. Astfel, noua listă de coduri privind etnicitatea din acest recensământ a fost extinsă cu încă patru posibilități, una dintre acestea fiind *banjaši* (Popis, 2012 : 11). Dar, conform acelorași date, n-au fost decât 80 de persoane care s-au declarat de etnie băieșă (sârb. *banjaši*) în Republica Serbia.

Multilingvismul rom: Migrație și schimbarea circumstanțelor politice

În studiul lingvisticii rome s-a convenit în general asupra faptului că limba romani se învață pe cale orală, în familie, ca limbă maternă (sau ca una dintre

două eventuale limbi materne), fără sprijin instituțional, și că vorbitorii sunt cel puțin bilingvi. „Limba romani se situează într-o relație de diglosie cu limba majorității și în multe cazuri și cu alte limbi ale minorităților conlocuitoare. Caracteristicile limbajului folosit în comunitățile rome sunt înțelese îndeobște ca un continuum între sfera privată și cea publică” (Matras, 2002 : 238).

În ce privește multilingvismul romilor, au fost prezentate ipoteze asupra comportamentului diferit al grupurilor rome sedentare și nomade sau migratoare. Antropologii subliniază că multilingvismul colectiv a fost, fără îndoială, o trăsătură a foștilor romi nomazi, spre deosebire de cei sedentarizați (Marushiakova și Popov, 2005). Reflectând asupra multilingvismului în context balcanic, Victor Friedman (2001), expert în studii despre romi și Balcani, consideră că multilingvismul unidirecțional al romilor este un bun exemplu pentru semnificația relațiilor sociale în cadrul schimbărilor lingvistice structurale. Dialectul macedonean arli, vorbit de o populație situată la capătul de jos al ierarhiei sociale, dar care este integrată de secole în societate, oferă un exemplu de menținere a granițelor lingvistice atât sociale, cât și interne, într-o situație de contact stabil durabilă. Friedman atrage atenția asupra faptului că, din cauza marginalizării lor sociale și politice, vorbitorii de romani din Balcani sunt necesarmente multilingvi, dar limba lor e cunoscută rareori și de alții. Sunt deosebit de semnificative observațiile lui Friedman conform cărora, deși căderea Imperiului Otoman și afirmarea limbilor standard din Balcani au înlăturat condițiile formatoare ale uniunii lingvistice balcanice, multilingvismul balcanic continuă la nivel local, în special printre romi (Friedman, 2001 : 146). În continuarea acestor considerații asupra romilor (sedentarizați) din Macedonia drept ultimii reprezentanți ai multilingvismului colectiv anterior, din perioada Imperiului Otoman, putem trasa o paralelă similară și cu ultimii reprezentanți ai multilingvismului anterior din perioada Imperiului Austro-Ungar : astăzi, romii sedentarizați din așezări rurale și, posibil, peri-urbane din Banat sunt ultimii reprezentanți ai acestui fenomen socio-lingvistic¹.

Discutând despre eterogenitatea lingvistică a romilor din Austria zilelor noastre, Dieter Halwachs observă că aceștia sunt uneori și vorbitori experimentați ai altor limbi ale minorităților locale : „Relevanța diatipurilor maghiar și croat în cadrul repertoriului lor a scăzut de-a lungul deceniilor, o dată cu folosirea lor de către minoritățile maghiară și croată. Doar romii mai în vârstă, care trăiesc în enclave lingvistice maghiare sau croate, încă mai dețin competența totală. Generațiile mai tinere mai dețin doar competențe parțiale în maghiară și croată, sau nu le cunosc deloc” (Halwachs, 2005 : 160)².

1. Pentru o analiză detaliată asupra multilingvismului în părțile estice ale Imperiului Austro-Ungar, vezi Marác, 2012.
2. Date asupra multilingvismului romilor unguri de la „Recensământul romilor” din 1893, urmate de studiile despre romi reprezentative la nivel național din 1971 și 1993-1994 , cf. Kemény, 2000.

Și lingvistul Yaron Matras remarcă comportamentul lingvistic al romilor din Austria zilelor noastre (pentru care multilingvismul austro-ungar precedent ar trebui să fie la fel de relevant), afectat de schimbarea împrejurărilor politice : „Succedarea limbilor de contact nu este întotdeauna rezultatul migrației romilor, ci poate fi și rezultatul schimbării împrejurărilor geopolitice ; astfel, competența în folosirea limbii maghiare în rândul comunității vorbitoare de romani din Burgenland-ul austriac a scăzut de-a lungul secolului douăzeci, limba germană devenind singura limbă de contact” (Matras, 2002 : 195-196).

În același studiu, când analizează distribuția socio-lingvistică a numeroase L2 de-a lungul diferitelor generații de comunități nomade sau migratoare, Yaron Matras identifică influența a trei straturi potențiale de contact asupra dialectelor moderne de romani din Austria : „Este posibil să identificăm o L2 mai veche care a avut un impact notabil, prelungit asupra precedentului unui anume dialect. Vorbitorii, în special cei în vârstă, sunt deseori conștienți de acest impact, chiar dacă L2 nu mai este vorbită de membrii comunității respective și a fost înlocuită de o altă L2. Spre deosebire de această situație, L2 mai recentă este limba de contact care nu mai este folosită de întreaga comunitate de vorbitori ai unui anumit dialect rom ca limbaj cotidian în afara sferei domestice, dar care mai poate fi folosită de generația părinților sau a bunicilor (sau de către prima generație de imigranți, când ne referim la comunitățile migratoare) și la care generația mai tânără mai poate fi expusă încă, cel puțin ocazional. În fine, L2 curentă este principala limbă de contact folosită de comunitate pentru interacțiunea cotidiană cu majoritatea ne-romă și în mod frecvent în cadrul familiei, pe lângă romani. Dialectele vlahe, care în multe feluri reprezintă dialectele migratoare rome clasice, au limba română ca L2 mai veche. Comunitățile gurbeților sârbi sau ale vlahilor căldărari care au migrat către Germania sau Austria au limba sârbă ca L2 recentă, și germana ca L2 curentă” (Matras, 2002 : 195).

Acestea sunt aceleași condiții sociale care pot conduce la înlocuirea limbii romani cu româna. În ceea ce privește așezările din Banatul sârbesc, trebuie să atragem atenția asupra rolului religiei în conservarea limbii române : faptul că slujbele religioase se țin în română în bisericile românești ortodoxe, în biserica greco-catolică din satul Markovac și în numeroase comunități neo-protestante (cf. Djurić-Milovanović, Maran și Sikimić, 2011), existența educației primare și secundare în limba română, accesul la presă în limba română standard. Apartenența la Biserica Ortodoxă Română nu reprezintă un factor decisiv pentru păstrarea limbii în rândul băieșilor din Banat (băieșii din satele cu majoritate sârbească ținând de Biserica Ortodoxă Sârbă), dar este deosebit de relevantă privitor la dezvoltarea limbii române ce L2 în rândul romilor.

Romii din Banatul sârbesc: trăind printre români

Timp de mulți ani, multilingvismul din Voivodina a interesat socio-lingviști de diferite origini. Alături de studiul deja clasic privind bilingvismul și multilingvismul din Voivodina al cercetătoarei hungaroloage Melanija Mikeš (vezi, de ex., Mikeš, 2001), se desfășoară și azi cercetări similare, dar până acum acestea nu s-au referit și la limba romani (Sikimić, 2012a)¹. Cercetări mai solide există doar cu privire la diglosia romă *sui generis* în relație cu media pe suport electronic în romani. Astfel, de pildă, un studiu din 1993 a demonstrat că doar jumătate dintre romii din Voivodina înțeleg dialectul rom folosit de aceste media (Savić, 1994).

Un studiu etnografic reprezentativ asupra romilor din Voivodina (Maluckov, 1979) a apărut în urma unei cercetări aprofundate de teren, desfășurate în anii 1960 și 1970. Acesta identifică multilingvismul a numeroase comunități de romi din Voivodina. Observațiile de acest fel se referă frecvent la satele din Banat cu o populație majoritar română, unde se pare că romii „vorbesc sârbește, românește și țigănește”.

La ceva timp după ce ne-am început cercetarea, echipa noastră de la Institutul de Studii Balcanice a înțeles că, pentru a dobândi o imagine completă a comunităților românofone din Banat, trebuie să le avem în vedere nu doar pe acelea care au româna ca limbă maternă, dar și pe acelea care o folosesc activ pe plan local. Un motiv suplimentar în acest sens l-a constituit și faptul că romii din Banat (cel puțin cei din zonele studiate de echipa noastră) întrețin o cultură de sorginte românească, de vreme ce au venit acolo dintr-un mediu lingvistic și cultural românesc (cf. Sikimić, 2007).

Din 2004 până în prezent, am realizat interviuri cu romii din Banatul sârbesc din următoarele sate cu majoritate românească : Clec, Coștei, Doloave, Locve, Râtișor, Straja, Torac, Uzdin și Vladimirovaț (rom. Petrovasâla), cu educație primară în limba română. În satele Clec și Omolița, cuprinse în studiu, nu există educație în limba română, numărul de vorbitori de română fiind prea mic. Conform datelor statistice oficiale pentru anul școlar 2011-2012 (Informacija, 2012), în întreaga provincie Voivodina sunt 129 de copii romi care urmează școala primară în limba română. Potrivit aceleiași surse, din totalul elevilor înscriși la orele în limba română, 11,59% sunt romi. Pe de

1. Studiul psiho-lingvistic realizat de Mirjana Mandić (Mandić, 2007) este o excepție ; ea discută abilitățile lingvistice ale unui copil rom din localitatea Omoljica și include o analiză a contextului socio-lingvistic din această așezare bănățeană. Competența romilor în limba franceză (migranți din Serbia în Franța în căutare de muncă, alături de vlahi și sârbi) a făcut subiectul unui studiu de Ašić și Stanojević în 2008.

altă parte, orele opționale de limba romani cu elemente de cultură națională sunt predate doar copiilor romi care urmează educația în limba sârbă¹.

Toți romii din satul Torac din Banatul central sunt multilingvi : alături de romani (unul dintre dialectele rome vlahe de nord), ei vorbesc și dialectul românesc local, din Banat, și sârbă. Iar cum majoritatea respondenților noștri au petrecut ceva timp și în străinătate, ei mai vorbesc cel puțin încă o limbă. Și din cercetarea localităților cu o majoritate românească din Banatul de sud, Coștei, Locve, Straja și Râtișor, a reieșit o imagine socio-lingvistică identică. În toate cele cinci sate, romii urmează școala în limba română și vorbesc sârbește la perfecție. Băieșii vorbitori de română predomină în Grebenaț, dar printre ei trăiesc și câțiva romi a căror limbă maternă este romani, pentru care româna vorbită local ar fi limba a doua. În teren se întâlnesc și situații opuse, datorită mării mobilități a populațiilor rome și băieșe, astfel încât în Locve am făcut un interviu cu un băieș venit din satul Grebenaț și stabilit într-o comunitate de limbă romani, acesta având romani ca limba a doua sau chiar a treia, după limba sârbă².

Toracu Mic și Mare: lideri romi

Torac este un sat din Banatul central cu populație majoritar română, conform datelor de la recensământul din 2011, având 2.291 de locuitori, însă cum deocamdată nu se cunosc datele dezagregate pe etnie, apelăm la datele concludente ale recensământului din 2002, când populația totală era de 2.850 de locuitori, din care 1.780 români și 203 romi. Satul Torac, denumit anterior Begejci, este divizat teritorial între romi și băieși, oglindind astfel o diviziune în rândul populației române majoritare : românii care provin din Banat și romii locuiesc în Toracu Mare, în timp ce românii din Ardeal și băieșii locuiesc în Toracu Mic. O cercetare etnografică din 1965 menționează că în ansamblul satului Torac se găsesc două feluri de romi (în afară de băieși) : unii numiți lăieți (sârb. laieci) – care numără aproximativ 40 de familii – iar cealaltă „romi de vatră” (sârb. cigani pokućari) – care, la rândul lor, numără aproximativ 10 familii (cf. Maluckov, 1979 : 107-110). La momentul cercetării noastre în Torac, în 2004, unele diviziuni tradiționale între romi pe criteriu ocupațional erau încă vizibile : mulți dintre romi au lucrat în străinătate, dar unele familii încă practicau comerțul cu pene.

-
1. Materia „Limba romani cu elemente de cultură națională” este disponibilă în 21 de școli primare din provincia Voivodina, pentru 569 de elevi (în regiunea Banat doar în orașele Kikinda și Kovačica), vezi Informacija, 2012 : 31.
 2. Pentru influența lingvistică a limbii române asupra limbii romani în situații de contact între dialectul căldăraș și limba română, vezi Sakel și Matras, 2008 : 76-79.

Date lingvistice și antropologice despre Torac au apărut în colecția de lucrări editată de Sorescu Marinkovic în 2006, în urma unei cercetări de teren realizate în septembrie 2004 împreună cu colegi, etnologi și lingviști din România. Membri ai Institutului român pentru Etnografie și Folclor au organizat întreaga cercetare de teren și au facilitat accesul către participanți. Colecția a fost concepută ca un fel de ghid pentru metodologia cercetării de teren în antropologie lingvistică.

Interviul de mai jos a fost realizat în cadrul cercetării de teren colective amintite mai sus, într-o locuință din Toracu Mare, cu reprezentanți ai comunității rome locale. Discuția a fost condusă de Biljana Sikimić (C) în limba sârbă. Participanții sunt următorii: I1 – președintele asociației romilor din localitate, I2 – vicepreședintele asociației romilor, și I3 – soția acestuia.

Romii din Toracu Mare se consideră vorbitori exersați ai limbii române (atât în varianta sa dialectală, cât și în cea standard), aceasta fiind poziția de pe care evaluează dialectul românesc al băieșilor din Sonta, precum și dialectul băieș vorbit în Toracu Mic. Reiese limpede din discuție și cunoașterea de către aceștia a istoriei locale. Având în vedere că ambii participanți sunt lideri romi, este de la sine înțeles că-l cunosc pe liderul băieș È. [1-4].

[5] C : Și spuneți-mi, când sunteți cu È., vorbiți românește ? L-ați auzit vorbind românește ?

I1 : Am vorbit eu personal cu el.

I2 : Eu n-am vorbit, am vorbit în sârbă.

C : Și ? Ce credeți ?

I1 : Vreau să vă spun ceva.

C : Înțelegeți ce spune ?

I1 : Da, înțelegem. Vorbește puțin mai greu, să zicem, pentru că vine din zona Negotinului, acolo în Serbia, acolo.

C : Nu, nu de-acolo este.

I1 : Eu știu cum vorbesc ei acolo în [în Valea Timocului]. Asta vreau să vă spun.

C : Vă înțelegeți unul pe altul ? Pentru că mie mi-a fost greu să-l înțeleg.

I1 : Eu îl înțeleg.

I3 : De unde e el ?

I1 : Din Sonta. E băiaș adevărat [sârb. *banjaš*].

I3 : Da, acolo vorbesc altfel.

I1 : Da. La fel și cu băieșii noștri (sârb. *banjaš*), nu vorbesc la fel ca noi.

C : Voi vorbiți ca românii din sat ?

I1 : Da, dar ei [băieșii] au altă mentalitate.

I2 : Noi suntem țigani români.

I1 : Da. De exemplu, când zic că am fost undeva – „am fost”, „mă duc la ciêva”, dar ei nu spun așa, „am fost”, „mă duc” – „am fostărăm”.*

C : Da, așa.

I1 : Ei, ei au fraza mai lungă : „am fostărăm, am mâncatărăm, am băutărăm”.* Noi nu spunem așa.

S3 : Vorbirea lor e altfel, vedeți, aici la noi.

BS : Da, vorbesc altfel, cum vorbește È.

S1 : Da, băieșii [sârb. *banjaši*]. El nu zice : „am fost la mama-mea” – „am fost la mumă-mea”*, asta e.

S3 : Dar noi vorbim românește ca românii din sat. Țiganii de aici. Numai țiganii din Miloševo, ăia vorbesc altfel.

S1 : Eu pot să vorbesc exact același grai românesc ca în România.

S2 : Părerea mea e că chiar și față de românii din partea cealaltă a satului, Toracu Mic, există diferență.

S1 : Da, e diferență și printre românii noștri.

BS : Și voi cum vorbiți, ca românii din Toracu Mare ?

S1 : Ca ăia din Mare. Toraceani. *Așa, ca românii noștri de aici din satul Begejci (Toracu Mare), care vin din România, din Banat, ține de Banat. Dar românii din Toracu Mic sunt veniți de mai departe, acesta e motivul, aici e problema.

Participanții romi recunosc aspectele cele mai caracteristice ale vorbirii băieșilor ca atare (cum ar fi cele morfologice : am fostărăm, am mâncatărăm, am băutărăm), dar și unele trăsături fonetice minore (mumă-mea).

Toracu Mare: educația și multilingvismul romilor

Cea mai importantă parte a aceluiași interviu a fost dedicată educației copiilor romi, aceasta fiind unul dintre cele mai proeminente subiecte în cadrul discuției generale pe tema problemelor romilor.

[6] C : Spuneți-mi, sunt probleme cu limba ?

I2 : Cu limba n-avem probleme pentru că știu să scrie și în romani, și în română, și în sârbă.

C : Și vorbesc la fel de bine toate limbile ?

I2 : Da. Dar pentru că în satul nostru se vorbește altfel de romani decât la Belgrad, limba se schimbă. Mai ales, pot să spun, în fiecare sat e un fel anume de-a vorbi, dar gramatica nu e corectă. Gramatica, din punct de vedere gramatical, nu e la fel peste tot. Cel mai bine ar fi să fie corect din punct de vedere al gramaticii, dar noi, nici eu nu știu dacă există cărți de gramatică. Asta e.

C : Și copiii fac școală în sârbă sau în română ?

I2 : În română. [...]

I3 : Unii în română, alții în sârbă. Părinții hotărăsc unde vor să înscrie copilul. Aici avem materii și în română, și în sârbă.

C : Da, știu, dar întreb care a fost decizia dumneavoastră.

I3 : Păi acum, de exemplu, eu mi-am înscris copilul la sârbă, dar el copiii lui i-a înscris la română.

I2 : Copiii mei merg la școală în română.

I3 : Și ai noștri tot în română.

C : Și acasă ce limbă vorbiți cu copiii ? Romani ?

I1 : Să spun cinstit, mie mi-e mai ușor să vorbesc românește.

I3 : Știți ce vorbim cu copiii ? Jumate-jumate.

I1 : Zău, mie mi-e mai ușor, mult mai ușor să vorbesc românește. Dar vorbim și-n romani.

C : În amândouă ?

I2 : Da, și chiar și sârbește. Mai ales cu fetele astea mici, folosim romani. Dar asta învață românește. Învață românește și sârbește.

I1 : Trei limbi deodată.

I2 : La-nceput am spus că nu-mi las nepoata să meargă la școala în română. O dau la sârbă. Pentru că la gimnaziu o să-i fie greu să învețe, pentru că aici la școală, să zicem, au doar o oră de sârbă. Și ce poți să înveți într-o oră de sârbă ? O să-i fie mai ușor când se duce la gimnaziu în Zrenjanin.

I1 : Acolo n-o să mai fie română. Acolo totul e în sârbă.

I2 : Și acum, chiar și copiii românilor, și copiii românilor se duc la școala sârbească. Din cauza asta sunt așa puțini copii la școlile românești.

Posibilitatea continuării studiilor este motivul pentru care părinții copiilor romi optează pentru învățământul cu predare în limba sârbă, dar adevărul este că și românii optează în număr tot mai mare pentru învățământul primar în limba sârbă (cf. Sikimić, Sorescu Marinković, 2013). În plus, părinții sunt mândri de competența multilingvistică a fiilor : multilingvismul copiilor la vârste cât mai fragede este puternic valorizat de către toți romii intervievați. Respondenții din Torac sunt de asemenea exersați cu privire la diversitatea dialectală a graiurilor romi din Serbia și este limpede că sunt la curent cu dezbaterile actuală despre standardizarea limbii romani. Cu toate acestea, înțelegerea termenilor lingvistici „gramatică”/„gramatical” (sârb. *gramatički*) drept „literar” este destul de vagă. Același lucru poate fi spus și despre termenul „mentalitate” (sârb. *mentalitet*), folosit cu sensul de „grai” [5].

Toracu Mare: cum se vorbește „acasă”

Dincolo de faptul că discuția s-a purtat în cea mai mare parte în limba sârbă, cercetătoarea a avut ocazia de-a remarca abilitatea multilingvistică a copilului prezent, dar și să fie martora câtorva conversații telefonice purtate în limba română. Estimarea formulată de bunici asupra competenței lingvistice în limba română a nepoatei lor ca fiind „perfectă”^{*} s-a dovedit a fi perfectă pentru vârsta ei.

Respondenții nu au vorbit în romani în prezența cercetătorului, acesta fiind îndeobște un semn de politețe printre romii din Serbia.

[7] Fetița : Tataie, creionul (sârb. *penkala*) a căzut.

I2 [către fetița] : Da, creionul. Unde, unde ? *

C : Și ea vorbește românește ?

I3 : Și românește și. Perfect vorb'ește.*

I2 : Vedeți, noi și în romanes spunem „penkala” (rom. *penkala*) la creion (sârb. *penkala*).

C : Și n-o învățați romani ?

I3 : Păi vorbește romani. Vorbește sârbă și romani și română, trei limbi deodată. Are trei ani și jumătate și vorbește trei limbi.

I1 : Lasă că e bine.

C : E foarte bine.

I1 : Și e foarte deșteaptă.

Fetița : Și tu ai pencală ?

C [către fetița] : Și io am, vezi. Vezi cum e.

I2 [către fetița] : Vedz că.

I3 [către fetița] : A ei e fain.

Fetița : Dă unge l-a tăiat ?

I3 [către fetița] : L-a cumpărat !

C [către fetița] : De la Belgrad.

I3 [către fetița] : Dă la Beograd.

C [către fetița] : Beograd, cum spui tu, Beograd. Io mi-s din Beograd.

I2 [către fetița] : Dă unge ești tu ?

I3 [către fetița] : Tu ești dân Torac, spuine : io m-is dân Torac.

Fetița : Io mi-s dân Torac.

C : Și trei ani ai.

I3 : Tri jumătate.*

Straja: Multilingvism și migrație la muncă

Un fragment din interviul realizat cu romi din satul Straja, locuit de o majoritate românească, a fost selectat pentru a privi multilingvismul dintr-un alt unghi, drept rezultat al creșterii migrației la muncă. Conform recensământului din 2011, satul Straja are o populație de 531 de persoane, în timp ce recensământul din 2002 menționează că din totalul de 693 de locuitori, 557 erau români și 35 romi. O cercetare de etnografie clasică printre romii din Straja, realizată în 1967 de Mirjana Maluckov (Maluckov, 1979 : 268-269) menționează 18 familii rome, majoritatea fiind „autohtone” și desfășurând munci în gospodăriile țăranilor mai bogați.

Discuția a avut loc în iulie 2008, în curtea din fața casei interlocutorului, a fost purtată în întregime în sârbă și a durat aproximativ trei ore. Tema principală a discuției a fost cultura tradițională romă locală (Ćirković, 2012 : 230-231). Intervențiile cercetătoarei (autoarea lucrării de față) sunt indicate ca [C], iar în conversație mai participă ocazional și un al doilea cercetător

[C2]. Începe conversația despre înțelegerea reciprocă dintre diferite grupuri de romi. Așa cum a reieșit și din interviurile realizate în satul Torak, cf. [6], și romii din Straža sunt conștienți de existența variantelor dialectale ale limbii romani în Serbia.

[8] Fiecare sat are diferit grai.

C : Cum voi vedeți, cum voi, cum... ?

Dar, de fapt noi ne înțelegem, de pildă, dacă vorbim romanes. Dar nu ne înțelegem cu tot. De exemplu, aceștia care sunt mai departe, dincolo de la Belgrad și ce știu eu. Ei vorbesc altfel.

C : Pentru cu nu au aceste, cum să spun, române, aceste elemente din limba română pe care le aveți voi.

Noi avem, sântem aici un sat românesc, cel mai mult vorbim românește, știți. Dar limba al romilor nu, așa, uneori, rar vorbim. Știu eu și limba al romilor, știu tot, dar nu prea vorbesc.

C : Dar acasă cu copii vorbiți românește ? Am auzit când v-ați adresat la el în românește.

Da, românește, da, românește. Numai când e nevoie, daca este cineva și atunci îi spun ceva dacă nu înțelege.

C : Înseamnă că cel mai bine vorbiți românește ?

Românește, da.

C2 : Dar și sârbește vorbiți foarte bine.

Bine, nu sunt eu chiar...

C : Sârbește vorbiți excelent.

Da, îl știu bine, aici m-am născut, aici trăiesc.

C2 : Limba al romilor vorbiți cu, cu alții când nu doriți cineva să aude ceva, să înțeleagă. Sau așa ?

Da, da, dacă chiar ceva, atunci vorbim așa, spunem ceva ce e necesar, să nu pricepe aceasta ce noi dorim, ori ce.

C : Noi am ajuns aici să lucrăm, să vorbim cu lume aici în sat despre cum s-a trăit o dată, cum se trăiește acum, și limba cercetăm.

Toate limbi care se vorbesc aici, și sârba, și româna și al romilor. Păi bine, lume care a fost în străinătate vorbește și mai mult. Lumea știe engleza, știe germana, știe daneza, știe... suedeza.

C : Serios ?

Italiana. Este aici diferită lume în străinătate. Aici sântem puțini, am deja spus, numai trei-patru case, toți sânt acolo. Acum o să vină, aceasta luna.*

Asemănător cu situația din Torac cf. [5], în rândul romilor din Straja, alunecarea lingvistică spre română este evidentă, iar limba romani capătă statutul de limbă secretă. Competența lingvistică în limba română a obținut aici cel mai înalt scor.

Plecarea în masă la muncă în străinătate, care a început la mijlocul anilor șaizeci în secolul douăzeci, deosebit de marcată printre minoritățile naționale din Voivodina, s-a răspândit și în rândul așezărilor românești (mai multe

detalii în Sikimić, 2012c). Romii au constituit o parte semnificativă din migrația la muncă. Conform participantului nostru, romii din Straja au plecat către diferite țări europene, motiv pentru care vorbesc mai multe limbi.

Alături de folosirea redusă a limbii romani, biografia lingvistică a fiecărui rom trebuie necesarmente să includă limba din țările în care acesta a lucrat temporar. Cercetările mai aprofundate asupra biografiei lingvistice trebuie orientate în direcția determinării nivelului de competență în aceste limbi, sfera folosirii lor, dar și nevoile comunicative specifice.

Ritișevo: Căsătoriile mixte și multilingvismul romilor

Interviurile din satul Ritișevo, cu populație majoritar română și aflat în vecinătatea orașului Vrșac din Banatul de sud au fost selectate ca exemple pentru multilingvismul romilor din localitate. Conform recensământului din 2002, populația din Ritișevo numără 509 persoane, din care 367 sunt români și 67 sunt romi, alături de un număr mic de sârbi, maghiari și alte etnii (datele de la recensământul din 2011 indică o creștere a populației, numărând 549 locuitori). În 1968, etnologul Mirjana Maluckov a desfășurat o cercetare de teren printre români și în același timp printre romi (Maluckov, 1979: 251-253). La vremea respectivă, Maluckov a înregistrat aproximativ douăzeci de gospodării rome, dispuse în câteva grupuri. Maluckov notează că marea majoritate a romilor stabiliți în Ritișevo sunt originari din alte locuri, bărbații care se alătură comunității prin căsătorie provenind în general din satele învecinate, iar femeile provenind în special din satul bănățean Jaša Tomić, situat relativ departe de Ritișevo. La momentul acestei cercetări de la sfârșitul anilor 1960, un număr de romi din Ritișevo lucrau în Suedia, iar restul romilor din sat munceau în general cu ziua. Mirjana Maluckov nu menționează multilingvismul romilor din Ritișevo, deși în cazul altor localități din Banat o face.

Cercetarea noastră de teren a arătat că populația majoritar română din Ritișevo este la curent cu existența unei diviziuni de grup între lăieți și corturari, dar numai comunitatea romă din localitate știe cu exactitate cine cărui grup îi aparține. Când există o diviziune la nivel local în rândul comunității rome pe linia limbii sau a religiei (de exemplu, între vorbitorii de romani și cei de română, adică romi și băieși), această diviziune este cunoscută și de *outsider*-ii din localitate, adică de populația neromă. Pe plan local, pare să existe presupunerea că, dintre cele două grupuri de romi din Ritișevo, lăieți și corturari (sârb. *čergari*), este mai prestigioasă apartenența la lăieți, judecând după comentariile respondenților, cum că „toți spun că sunt lăieți”.

Pe de altă parte, multilingvismul romilor din Ritișevo le este cunoscut tuturor, de vreme ce are de-a face în general cu comunicarea din localitate.

Respondentul, un român din Ritișevo, este cu siguranță foarte capabil să evalueze nivelul de cunoaștere a limbii române de către consătenii săi romi. Același respondent mai arată și că este „normal” să vorbească sârbește; a cunoaște „limba țării” este un fapt subînțeles și de către români¹.

Redăm în continuare trei fragmente dintr-un interviu realizat în Ritișevo în 2008 cu o femeie romă având limba română ca limba a treia. Respondenta era în vârstă de 50 de ani la momentul respectiv. Fiind născută în Jaša Tomić, limba sa maternă era romani, iar a doua – sârbă, care e vorbită de majoritatea populației din satul său natal. S-a căsătorit apoi cu un rom din Ritișevo, a cărui limbă maternă, grație unor circumstanțe familiale, era româna, și care a învățat romani de la soția sa, însă în dialectul din Jaša Tomić. Interviul s-a desfășurat în Ritișevo, în limba română, pe care femeia o vorbea în dialectul local, astfel că cercetătorul n-a înțeles decât mai târziu că aceasta era cea de-a treia limbă vorbită de interlocutoarea sa, pe care aceasta o învățase când s-a căsătorit și s-a mutat în sat. Este important să remarcăm că, potrivit acestei interlocutoare, dialectele rome din Jaša Tomić și Ritișevo diferă substanțial.

Respondenta a vorbit în română (în dialectul local bănățean) și în sârbă. Româna nu era limba maternă a niciunuia dintre participanții la discuție. Fragmentele au fost selectate în așa fel încât să sublinieze identitatea hibridă a respondentei și multilingvismul dinamic al celor două comunități locale în care aceasta a trăit. În satul Jaša Tomić din Banat, unde s-a născut, se vorbeau sârba și maghiara și „erau și bulgari”². Interlocutoarea nu menționează că limba sa maternă este romani. Următoarea discuție reflectă competența reală în limba română a participantei, dar și competența cercetătoarei [C], autoarea prezentei lucrări, care nu vorbește româna ca limbă maternă :

[9] C : Cum se vorbește limba româna ?

La noi e bănățân. Ni-s, rumună, numa nu ca la Rumunia, pră a noastră. Io nu mi-s dă la Ritișor, io mi-s dân sat sârbăsc.

C : Care sat ?

Iașa Tomici. Lângă Zrenjanin. Beèkerek, pră.

C : Și sânteți măritata aici ? Și cum ați învățat limba ?

Pi, iac-așa. Am-bătrânit așa.

C : Dar acolo la Jaša Tomić se vorbește numai sârbește.

*Sârb'ești'e, ungur'ești'e și bulgari-s. ”**

1. Studiile Sikimić, 2012 și 2012a prezintă de asemenea problematizarea identității românești a băieșilor de către unii dintre interlocutorii români din satul Ritișevo.
2. E vorba un grup restrâns de pavlichieni bulgari. Conform recensământului din 2002, în satul Jaša Tomić mai erau 29.

Interlocutoarea știe că româna din Ritișevo este diferită de limba română standard : „nu ca la Rumunia, pră a noastră”. Aici, folosirea pronumelui personal „noi”, „la noi”, ca și pronumele posesiv „noastră” probabil se referă la Serbia (în relație cu România) și pot fi interpretate ca inclusive, sau mai degrabă în sensul că interlocutoarea se include pe sine în grupul local de vorbitori ai dialectului românesc. Apoi, vorbește despre incluziunea sa completă în comunitatea din Ritișevo, spunând că „Am-bătrânit așa”. În discuția următoare cercetătorul pune o întrebare în sârbă, iar din acest moment discuția se poartă în sârbă :

[10] „Ei, este mesticați ei aca, este al’ea mai bătrân care vorbăsc tot rumuňașce, și nu știu sârbăscă și iacă. Io am zăneru sârb, nora sârbă. Și iaca cu ei, mai mult sârbiașce. Copii, nepoți mei sârbiască vorbăsc.

C : Nu la școală românește ?

Ba, miargă la școala rumuňașcă. Aișa. Năpoata mea mar’e m’erge clasa șapt’ea în Vârșăț. Ma, limba română învață. Dar, e cam slabă, la limba, mai mult sârb’este. Că mamă-sa tot sârbesc.*

C : Și acasă vorbiți tot sârbește ?

Numai sârbește”.

Când vorbește despre faptul că unii dintre locuitorii din Ritișevo nu vorbesc decât românește, ea nu se include și pe sine între ei („este al’ea mai bătrân care vorbăsc tot rumuňașce, și nu știu sârbăscă și iacă”). Acest grup, din care femeia nu face parte, probabil că include câțiva etnici români mai în vârstă. Merită semnalat faptul că competența interlocutorilor în limba română (în dialectul local) este foarte ridicată, singura diferență observabilă fiind una de intonație. În plus, competența lor în sârbă este mai bună decât a românilor din Ritișevo dintr-o categorie socială și de vârstă similară.

Următorul interviu a fost realizat în limba sârbă și reflectă oscilațiile curente între termenii „rom” și „țigan”. Interlocutoarea a folosit doar la început etnonimul corect politic „rom” (sârb. *romi*), iar ulterior a folosit doar etnonimul < sârb. > *cigan* („țigan”), iar pentru a denumi limba a folosit < sârb. > *ciganski*, („țigănește”), această opțiune lingvistică fiind acceptată de cercetătoare când a repetat cuvintele participantei :

[11] Bine, suntem romi, ca să vă spun direct. Eu sunt romă. Amestecată. Mama e țigancă unguroaică din Srbobran. Tata, ca și bunicul, a venit din România, și bunica, mama lui tata. Și ea a venit din România, e țigancă româncă. Așa că eu sunt amestecată, jumate-jumate. Mama, cum se zice, e, cum ar fi, catolică, că ungurii sunt catolici, iar tata e țigan român. Și soțul e țigan român. Mama lui era româncă adevărată.

C : Din România ?

Nu, din Jabuka. Ea nu era din Ritișevo, soacră-mea, a murit, era din Jabuka.

C : Lângă Panëevo ?

Da, de-acolo. Aproape, Jabuka, nu știu să vă spun, n-am fost niciodată, dar ea era din Jabuka, acolo s-a născut. E româncă-româncă. Și s-a măritat și ea aici și a învățat, cum ar fi, să vorbească țigănește.

C: Și dumneavoastră vorbiți țigănește?

Păi, eu vorbesc cel mai mult pe țigănește, că am încurcat limba, și românește, și țigănește, și sârbește, și acolo cu copiii vorbesc sârbește. Cu soțul vorbesc tot așa, țigănește, românește, sârbește. Cum îmi vine, în ce limbă, așa vorbesc.

C: Dar vorbiți sârbește perfect, și română la fel.

Bine, nu m-am dus la școală românească, am învățat cu copiii să scriu și să citesc în română. I-am ajutat, și acum asta mai mare de aici, asta care e aici, s-a dus la o școală românească și a terminat opt clase în română în Vrșac și n-a mai vrut să mai continue școala. Asta e. Acum îi pare rău”.

Elementele biografice ale interlocutoarei din Ritiševo, care spune că e o femeie romă cu origini mixte („eu sunt amestecată, jumate-jumate”) – așa cum era și familia soțului, și familia copiilor – nu sunt o excepție. Identitatea hibridă a tuturor celor menționați în povestirea biografică a interlocutoarei arată (așa cum a reieșit și pe parcursul cercetării) că endogamia existentă anterior în Banat trece printr-o relaxare crescândă, ceea ce indică dinamismul ridicat din cadrul comunităților rome de aici, datorat în special mobilității individuale.

Ginerele și nora respondentei sunt sârbi, iar cu nepoții se vorbește în sârbă. Cu toate acestea, nepoata merge la o școală românească, iar rezultatele ei slabe la școală se justifică prin cunoștințele sale limitate de română, de vreme ce fata vorbește sârbește acasă cu mama ei.

Banatul rural multi-etnic a inclus încă o persoană cu identitate hibridă în biografia interlocutoarei: soacra sa, româncă din Jabuka, în apropiere de Panëevo, în Banat. Ambele femei (soacra și nora) s-au stabilit aici prin căsătorie, iar locuind în Ritiševo au învățat încă o limbă: interlocutoarea a învățat românește (ca să citească și să scrie cu copiii), iar soacra ei, romani (probabil doar ca limbă vorbită). Interlocutoarea consideră că limba pe care o vorbește în familie este hibridă („Păi, eu vorbesc cel mai mult pe țigănește, că am încurcat limba, și românește, și țigănește, și sârbește, și acolo cu copiii vorbesc sârbește. Cu soțul vorbesc tot așa, țigănește, românește, sârbește. Cum îmi vine, în ce limbă, așa vorbesc.”).

Cercetătorii bulgari Elena Marușiakova și Veselin Popov (Marushiakova și Popov, 2001), specialiști în studii despre romi, au făcut o serie de observații etnologice importante cu privire la posibilitatea învățării limbii romani: ei au arătat că romii din Bulgaria, ca și din alte părți ale lumii, cred – cu foarte puține excepții – că doar cine s-a născut rom poate să învețe romani.¹

1. Păreri similare întrețin și karavlahii vorbitori de română din Bosnia și Herțegovina: în timpul cercetării de teren în Devetina, lângă Banjaluka și Lopare, lângă

În practică s-a dovedit însă că buna cunoaștere a limbii romilor este un factor decisiv pentru integrarea neromilor care intră în comunitate prin căsătorie.

Remarci finale

Acceptarea limbii române standard s-a dovedit a fi soluția adecvată pentru băieșii din Serbia în general. Nu trebuie trecut cu vederea, ci, dimpotrivă, remarcat procesul de destandardizare a limbilor standard în societățile „post-moderne” care poate contribui la menținerea *status quo*-ului dialectelor băieșe în Serbia. Pe de altă parte, dialectelor băieșe îndepărtate de româna standard li se poate aplica o normă lingvistică flexibilă, un soi de codificare elastică, în locul standardizării rigide pentru care se pledează în cazul dialectelor limbii romani (Matras, 2005 ; Halwachs, 2006 : 57-60).

Faptul rămâne că majoritatea populației băieșe din regiunea Banat este deja acoperită de sistemul educațional în limba română la nivelul educației primare. În același timp, această regiune protejează limba română prin media și slujbe religioase în limba română. Rămâne la latitudinea părinților dacă această oportunitate de a-și educa copiii în limba română va fi folosită în practică. Rezultatele preliminare ale studiilor de teren asupra romilor din aceeași regiune, Banat, arată că părinții optează în număr tot mai mare ca copiii lor să urmeze școala în limba sârbă, în vreme ce româna și romani rămân limbi de uz curent în interiorul comunității locale.

Referințe bibliografice

- Almăjan, Rodica, 2010, *Învățământul românesc din Voivodina*, ICRV, Zrenianin.
- Ašić, Tijana ; Stanojević, Veran, 2008, „L’emploi des temps verbaux chez les locuteurs non-natifs du français – les cas des gasterbeiters serbes, valaques et tziganes”, în Biljana Sikimić, Tijana Ašić (coord.), *The Romance Balkans*, Institute for Balkan Studies, Belgrad, pp. 351-374.
- Bartha, Csilla ; Borbély, Anna, 2006, „Dimensions of linguistic otherness : prospects of minority language maintenance in Hungary”, *Language Policy*, 5, pp. 335-363.
- Ćirković, Svetlana, 2012, „Zmija i iguana u tradicijskoj kulturi Roma iz Straže : antropolingvistička analiza”, în M. Detelić and L. Delić (coord.), *Guje i akrepi. Književnost, kultura*, Balkanološki institut SANU, Belgrad, pp. 227-243.
- Đurić-Milovanović, Aleksandra ; Maran, Mirëa ; Sikimić, Biljana, 2011, *Rumunske verske zajednice u Banatu. Prilog proučavanju multikonfesionalnosti Vojvodine*, Visoka škola strukovnih studija za obrazovanje vaspitača „Mihailo Palov”, Vršac.

Bijeljina, karavlahii erau convingși că și cercetătoarea era karavlahă, de vreme ce vorbea aceeași limbă ca ei.

- Fleck, Gábor ; Virágh, Tünde, 1999, *Egy beás közösség múltja és jelene*, MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek 52, Budapesta.
- Friedman, Victor, 2001, „Romani Multilingualism in its Balkan Context”, *Sprachtypologie und Universalienforschung*, 54, pp. 146–159.
- Halwachs, Dieter, 2005, „Roma and Romani in Austria”, *Romani Studies*, 15 (2), pp. 145–173.
- Hedešan, Otilija, 2005, „Jedan teren – Trešnjevica u dolini Morave”, in B. Sikimić (coord.), *Banjaši na Balkanu. Identitet etničke zajednice*, Balkanološki institut SANU, Beograd, pp. 13–106.
- 2012, *Informacija o osnovnom obrazovanju i vaspitanju učenika sa posebnim osvrtom na obrazovanje pripadnika nacionalnih manjina u AP Vojvodini u školskoj 2011/2012 godini*, Pokrajinski sekretarijat za obrazovanje, upravu i nacionalne zajednice, Novi Sad.
- Kemény, István, 2002, „Linguistic groups and usage among the Hungarian Gypsies/Roma”, in E. Kállai (coord.), *The Gypsies/The Roma in Hungarian Society*, Teleki László Foundation, Budapesta, pp. 28–34.
- Maluckov, Mirjana, 1979, *Etnološka građa o Romima – Ciganima u Vojvodini*, Vojvodanski muzej, Novi Sad.
- Mandić, Mirjana, 2007, „Zamena jezika : analiza jezičkih sposobnosti jednog romskog deteta”, in L. Tadić, G. Bašić (coord.), *Društvene nauke o Romima u Srbiji*, SANU, Beograd, pp. 221–239.
- Marác, László, 2012, „Multilingualism in the Transleithanian part of the Austro-Hungarian Empire (1867-1918) : Policy and practice”, *Jezikoslovlje*, 13 (2), pp. 269–298.
- Marushiakova, Elena ; Popov, Vesselin, 2001, „Dialect, Language and Identity of the Gypsies (In Case of Bulgaria)”, in B. Igla, T. Stolz (coord.), *Was ich noch sagen wollte... A Multilingual Festschrift for Norbert Boretzky on occasion of his 65th birthday*, Akademie, Berlin, pp. 423–430.
- Marushiakova, Elena ; Popov, Vesselin, 2005, „Communications between Nomadic Gypsy Groups”, in B. Schrammel, D. Halwachs, G. Ambrosch (coord.), *General and Applied Romani Linguistics : Proceedings from the 6th International Conference on Romani Linguistics*, Lincom, München, pp. 182–187.
- Matras, Yaron, 2002, *Romani. A Linguistic Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Meek, Barbra, 2007, „Respecting the language of elders : Ideological shift and linguistic discontinuity in a Northern Athapaskan community”, *Journal of Linguistic Anthropology*, 17 (1), pp. 23–43.
- Mikeš, Melanija, 2001, *Kad su granice samo tarabe : istraživanje višejezičnosti u Vojvodini*, Jugoslovensko društvo za primenjenu lingvistiku, Futura publikacije, Novi Sad.
- 2012, *Popis stanovništva, domaćinstava i stanova 2011 u Republici Srbiji. Stanovništvo. Nacionalna pripadnost. Podaci po opštinama i gradovima*, Republika Srbija, Republički zavod za statistiku, Beograd.
- Sakel, Jeanette ; Matras, Yaron, 2008, „Modelling contact-induced change in grammar”, in T. Stolz, D. Bakker, R. Palomo Salas (coord.), *Aspects of Language Contact. New Theoretical, Methodological and Empirical Findings with Special Focus on Romancisation Processes*, Mouton de Gruyter, Berlin-New York, pp. 63–87.

- Savić, Svenka, 1994, „From Multilingual to Monolingual Vojvodina : The Case of the Gypsies”, *Grazer Linguistische Studien*, 43, pp. 95-103.
- Sikimić, Biljana, 2006, „Transborder ethnic identity of Banyash Roma in Serbia”, *TRANS, Internet Journal for Cultural Sciences*, 16, Viena, (www.inst.at/trans/16Nr/14_4/sikimic16.htm), accesat 13.11.2007.
- Sikimić, Biljana, 2007, „Idem svuda po inostranstvo sa mojima decama”, în L. Tadić, G. Bašić (coord.), *Društvene nauke o Romima u Srbiji*, Odeljenje društvenih nauka SANU, Beograd, pp. 143-168.
- Sikimić, Biljana, 2007a, „Dve manjine : Srbi i Banjaši u Mađarskoj”, *Etnografija Srba u Mađarskoj*, 5, pp. 101-112.
- Sikimić, Biljana, 2008, „Etnolingvistički terenski rad : konceptualizacija rizika”, în *Slike kulture nekad i sad*, Zbornik radova Etnografskog instituta SANU, Beograd, pp. 81-93.
- Sikimić, Biljana, 2012, „Rumuni u Vojvodini : subjektivne granice”, în Snežana Gudurić (coord.), *Jezici i kulture u vremenu i prostoru*, Filozofski fakultet, Novi Sad, pp. 681-691.
- Sikimić, Biljana, 2012a, „Višejezičnost banatskih Roma : romski, srpski i rumunski jezik u svakodnevnoj komunikaciji”, în T. Varadi, G. Bašić (coord.), *Promene identiteta, kulture i jezika Roma u uslovima planske socijalno-ekonomske integracije*, SANU, Beograd, pp. 421-436.
- Sikimić, Biljana, 2012b, „U potrazi za jezikom : Banjaši iz Sonte”, în Laura Spariosu (coord.), *Društveno-humanistički ogledi. Eseuri socio-umaniste ; zbornik u čast Lia Magdu*, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu, Novi Sad, (in curs de apariție).
- Sikimić, Biljana, 2012c, „Romanians in the Serbian Banat : Imagining Romania and the West”, în P. Hristov (coord.), *Migration and Identity. Historical, Cultural and Linguistic Dimensions of Mobility in the Balkans*, Bulgarian Academy of Sciences, Paradigma, Sofia, pp. 232-245.
- Sikimić, Biljana ; Sorescu-Marinković, Annemarie, 2013, „Linguistic Richness of Roma in Serbia : Banat and its multilingual dimension”, în Maja Mišković (coord.), *Roma Education in Europe : Practices, Policies, and Politics*, Routledge, Londra, pp. 167-180.
- Sorescu Marinković, Annemarie, 2005, „Napolitanci iz Mehovina”, în B. Sikimić (coord.), *Banjaši na Balkanu – Identitet etničke zajednice*, Balkanološki institut SANU, Beograd, pp. 175-200.
- Sorescu Marinković, Annemarie, 2006, *Caiete de teren. Torac – metodologia cercetării de teren*, Editura Fundației, Novi Sad.
- Sorescu Marinković, Annemarie, 2007, „To be or not to be Romanian : Field emotions in Romanian speaking communities from Serbia”, în E. Marushiakova (coord.), *Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, pp. 55-66.
- Sorescu Marinković, Annemarie, 2010, „«Nous venons des Carpates, des Carpates indiennes, de Russie» : Gérer une identité traumatisée – le cas des Bayaches de Serbie”, în Daniel Baric, Jacques Le Rider, Drago Roksandić (coord.), *Mémoire et histoire en Europe centrale et orientale*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, pp. 217-226.

- Sorescu Marinković, Annemarie, 2011, „Strategies for creating an explanatory Bayash dictionary in Serbia”, *Revue Roumaine de Linguistique*, LVI, 1, pp. 29-46.
- Sorescu Marinković, Annemarie, 2011, „«Noi iștem rumâni și nu ni-i žao» : băieșii din Mehovine”, *Piramida*, primăvară, nr. 2, pp. 10-25.

Izidor. Problema mediatorului patrimoniului țigănesc

Imre Nogradi

În această lume transformată de media ca niciodată până acum, dependentă de mijloacele sale de comunicare, statutul omului ca mediator al trecutului, al memoriei și al culturii este în plină schimbare. Precum Régis Debray în al său *Cours de médiologie générale* (Debray, 2001), ne punem următoarea întrebare : rolul *subiectului* uman în transmiterea patrimoniului a luat oare sfârșit ? Omul din secolul vitezei, „care înghite distanțele, dar nu-și mai amintește data de naștere a bunicilor săi”, mai are el nevoie să își încarce memoria, sau îi este suficient telefonul său mobil ? (Debray, 2002 : 11)

În primul rând, ce este patrimoniul ? Acesta este definit, în zilele noastre, ca un „ansamblu de elemente căruia i se conferă o valoare afectivă, socială sau memorială”. Prioritară este „conștiința intimă a grupului social că obiectul aparține patrimoniului său” (Chevalier, 1989 : 831). În plus de această decentralizare a patrimoniului, acesta este astăzi perceput ca înglobând o întreagă fenomenologie culturală : „totalitatea modurilor specifice de existență materială și imaterială ale grupurilor și ale comunităților” (Fabre, 1997 : 71). În definiția propusă de UNESCO, patrimoniul este un „ansamblu al tuturor formelor tradiționale de cultură, integrate unui proces de re-creare actuală” (UNESCO, 2004). Astfel, „patrimoniul este supus dezbaterii. Care este viitorul său în societățile aflate într-o schimbare accelerată, așa cum e și societatea noastră ? Ce se întâmplă atunci când el încearcă să cuprindă totul : ceea ce este material și cultural, tangibil și intangibil ? Și cum vor coexista memoria și funcția identitară ? Dincolo de aceste controverse, răspunsurile se îndreaptă astăzi într-o nouă direcție : un accent pus mai degrabă pe *patrimonializare* decât pe *patrimoniul*” (Schiele, 2002 : 1-12).

În al doilea rând, odată cu explozia practicilor mediatice actuale, nicio problemă legată de patrimoniu nu mai este concepută fără o reflecție asupra medierii sale : „Patrimonializarea este, în același timp, o mobilizare și un

mod de desemnare a culturalului și a articulării acestuia în jurul socialului. De aceea, patrimonializarea este însoțită, în mod necesar, de o mediere” (Poulot, 1998 : 3). În acest context, avansăm ideea că rolul subiectului-mediator de patrimoniu nu dispare totuși sub asaltul mass-mediei, ci trece prin schimbări complexe : *savoir-être* presupune o dimensiune strict umană, cea a transmiterii intergeneraționale ca act semantic.

În studiul nostru, ne propunem o abordare biografică a unui subiect implicat într-un proces de transmitere și de mediere a unui *savoir-faire* patrimonial. Am ales ca subiect-mediator un violonist – Izidor Șerban – aparținând comunității de țigani din Stâna, o localitate din nord-vestul Transilvaniei. Vom urmări, în același timp, (1) traiectoria de viață a mediatorului și (2) totalitatea abilităților și cunoștințelor specifice pe care el le deține. Biografia lui Izidor Șerban constituie, pentru problematica relevată mai sus, un „teren” de cercetare ideal : este transmițător al folclorului românesc în timpul comunismului ; mediator al folclorului țigănesc din Europa de Est după căderea comunismului în România ; iar astăzi, face el însuși obiectul unor medieri audio-vizuale internaționale ca actor în filmele *Gadjo Dilo* (1997) și *La chanson des fous* (2003).

Propunem deci cititorului să urmărească traiectoria de transmitere/mediere a abilităților muzicale ale lui Izidor în patru timpuri, care corespund traiectoriei de viață a acestuia și diferitelor contexte în care a trăit : (1) perioada de dinaintea festivalurilor comuniste, pe care, în cele ce urmează, o vom numi „tradițională” (înainte de 1960) ; (2) epoca spectacolelor comuniste de folclor sau „folclorizantă” (1960-1989) ; (3) perioada post-comunistă a experiențelor cinematografice ale lui Izidor, pe care o vom numi „filmică” (1989-2003) ; (4) epoca actuală, în care Izidor este obiectul unei „cyber-meditații”.

Conform lui D. Bertaux (Bertaux, 1997 : 67-82), pentru a înțelege traiectoria unui subiect social, trebuie să ascultăm propria sa narațiune, dar trebuie să ținem cont și de alte mărturii despre viața sa. Punem astfel accentul pe contextul socio-cultural în care se desfășoară o experiență biografică, în măsura în care aceasta ne ajută să înțelegem un fenomen social cu un grad mai mare de generalitate. Tot D. Bertaux propune conceptul *linie de viață*, echivalent cu cel de *traiectorie de viață* sau *traiectorie socială*. Biografia unui subiect poate să cuprindă, în același timp, propria poveste de viață, evenimente și contexte din viața sa, povestiri ale altor persoane care au intrat în contact cu el. Alte tipuri de documente pot, la rândul lor, să constituie o mărturie, să completeze și să obiectiveze o experiență individuală (Joutard, 1983).

Aceste opțiuni metodologice ne-au impus două demersuri de teren : (1) producerea poveștii de viață a lui Izidor Șerban și (2) o anchetă aprofundată asupra rolului său în comunitatea de țigani din Stâna. Opțiunea noastră tehnică

principală a fost aceea a unui interviu non-directiv cu Izidor. Acest interviu (aproximativ trei ore de înregistrare) nu are o structură fixă și nu urmărește o grilă de întrebări. I-am lăsat subiectului întreaga libertate de a-și organiza povestea, în funcție de propriile sale decupaie de experiență. Ancheta etnologică efectuată în comunitatea din Stâna (septembrie, 2004) ne-a ajutat să circumscriem mai bine biografia și repertoriul lui Izidor în contextele lor socio-culturale de producere. Am folosit și alte surse, precum ziarele locale, lucrarea etnomuzicologului Iacob Dance, *Jocuri populare codrenești* (Dance, 1972), expoziția *Parallèles. Afrique et Europe*, filmele *Gadjo Dilo* (1997) și *La Chanson des Fous* (2003), precum și surse *Web*.

Este absolut necesar să clarificăm, înainte de toate, raportul semantic a două concepte cu care operăm: *transmiterea* și *medierea* patrimoniului. Există, în momentul de față, două direcții principale în funcție de care sunt analizate dinamicile patrimoniale: o direcție care pune accentul pe raporturile sintagmatice și pe transmiterea de la sine la celălalt; și o altă direcție, care consideră ca fundamentală transmiterea intergenerațională a patrimoniului (Debray, 2001). J. Davallon afirmă că transmiterea implică întotdeauna doi factori: cei care au produs patrimoniul, și depozitarii săi – sub forma unei moșteniri continue. Cheia înțelegerii oricărui fenomen de transmitere o reprezintă deci continuitatea în timp între generații. J. Davallon propune de asemenea o distincție între o continuitate fizică (conservarea) și o „continuitate de status (continuitate simbolică a obiectului patrimonial)” (Debray, 2001: 48).

În ceea ce privește conceptul de *mediere patrimonială*, R. Debray leagă termenul *medio* de mijloacele tehnice de transmitere și circulație ale patrimoniului. Termenul *medio* se referă, din punctul lui de vedere, la întregul instrumentar pe care oamenii l-au folosit dintotdeauna pentru a transmite și a comunica structurile lor de gândire, de exemplu: uneltele paleolitice, scrierea, tipărirea, audio-vizualul. Mediologia se impune ca știință mai ales ca urmare a importanței din ce în ce mai mari a mediei moderne. Obiectul de studiu privilegiat al mediologiei îl reprezintă așadar *mașinile de transmite*. Astfel, din punctul de vedere al lui R. Debray, subiectul uman – în calitatea sa de *medium* – nu este decât un *vehicul* (în sensul de canal de transmitere) al unor idei deja existente: conceptul utilizat în acest sens de R. Debray este cel de *hommemedium* (în traducere aproximativă, *omul-mediator*). De fapt, suntem aproape aici de o influență a filosofiei saussuriene a limbajului, transpusă de către R. Debray în cadrul teoretic al noii sale teorii mediologice.

Contrar lui R. Debray, J. Davallon face câteva reflecții asupra importanței subiectului uman în procesul de transmitere a unui anumit conținut patrimonial. De fapt, autorul pune accentul pe dimensiunea de *continuitate* implicată în acest proces. J. Davallon consideră că orice act de transmitere

a patrimoniului nu constituie o *reproducere mimetică* a unui conținut simbolic. Avem întotdeauna de a face, după J. Davallon, cu un fenomen de *ruptură-construcție* a continuității (Davallon, 2002: 46 sq). Această breșă, *ruptură-construcție*, constituie, după părerea noastră, interstițiul în care se pot manifesta fenomene de inovare a patrimoniului. Altfel spus, interstițiul în care *creativitatea umană* intervine în actul de transmitere patrimonială, transformând întotdeauna, într-o măsură mai mare sau mai mică, conținutul transmis. Astfel, transmiterea ideilor nu s-ar reduce la un act de comunicare mecanicistă, ci, prin imixtiunea subiectului uman, ar deveni act semantic, act creator. Între conținutul cultural care trebuie transmis și rezultatul transmiterii, omul – ca *subiect-transmițător* sau *om-mediator* nu ar fi un simplu „canal” (cum afirmă R. Debray), ci un actor.

În această ordine de idei, ne punem aici următoarea întrebare: există oare o diferență între un *subiect-transmițător* și un *subiect-mediator* al patrimoniului?

1. Transmiterea și/sau medierea folclorului românesc din Codru

1.1. Izidor, subiect-transmițător al folclorului muzical din Codru. *Danțurile la șură și nunțile tradiționale*

Pentru a răspunde, să înțelegem mai întâi rolul lui Izidor ca *subiect-transmițător* al unui conținut patrimonial, analizând *traectoria de transmitere* (Debray, 1997: 445) a *savoir-faire*-ului său muzical.

O amprentă biografică a lui Izidor ne-ar putea ajuta în problematica noastră. Născut la Stâna, pe 13 august 1931, din lipsă de bani și din cauza războiului, Izidor nu a urmat cursuri școlare. S-a căsătorit la vârsta de 16 ani cu Anica, evreică de origine, și este tatăl a zece copii. A învățat să cânte la vioară de la un meșter din regiune, care locuia în Chiejd, un sat învecinat. La vârsta de 10 ani, era deja „primaș”, adică „prima” vioară într-un grup instrumental.

În timpul comunismului, a fost invitat să cânte la multe evenimente importante din viața oamenilor din satele din jur (din regiunea Codru). De la vârsta de 30 de ani, a participat la zeci de festivaluri și spectacole de folclor românesc, ca reprezentând exact regiunea etnografică Codru. În acea epocă, în care televiziunea abia intra în mediul rural, când calculatorul era absolut necunoscut și doar radioul era mai mult sau mai puțin popular, muzica de la toate sărbătorile era asigurată de un grup specializat în practicile muzicale din regiune: „ceatarășii”. Dintre aceste ansambluri instrumentale, violoniștii din Stâna erau considerați de populația din zonă ca fiind cei mai buni

interpreți ai cântecelor și dansurilor coderenești. Este vorba, în general, despre piese instrumentale din folclorul românesc numite *danțuri*, însoțite de manifestări coregrafice. Înainte și după anii '70, Izidor Șerban a fost cel mai cunoscut „ceatarăș” din Stâna.

După căderea comunismului, Izidor a fost invitat în mai multe țări din Europa, ca muzician țigan, având mereu același repertoriu. Rolul pe care l-a interpretat în unul dintre cele mai importante filme despre muzica țigănească, *Gadjo Dilo*, l-a făcut celebru, și deci „obiectul” unei mediatizări filmice. A urmat o cyber-mediatizare, fără ca Izidor să fie conștient de acest lucru, de vreme ce trăiește tot în satul său, departe de orice circuit comunicațional modern.

În ce privește prima etapă a carierei lui Izidor, așa-numită „tradițională”, ea începe chiar cu procesul de transmitere intergenerațională a abilităților sale muzicale. Conform propriei povești de viață, încă de tânăr a învățat să cânte la vioară de la un faimos violonist din alt sat din Codru (Chiejd). Pentru Izidor, Șandoru' Părăscuții este „maestrul” său și îl omagiază ori de câte ori i se ivește ocazia : „De la Șandoru' Părăscuții din Tieșd (Chieșd) am învățat eu a zăce. Era însurat aici, la Stâna. Așe om nu-i pă globu' globului! Mare inimă ave'. Pă mine el m-o învățat. Tăte danțurile lui le zic. Tătă lumea să știe că el o fost profesoru' meu. Altu' ca el nu era!”. Faptul că se mândrește cu originea abilităților sale muzicale reprezintă, pentru Izidor, o legătură afectivă cu sursa cunoștințelor sale în domeniul muzicii, dar și o legitimare a calității artei sale și a succesului pe care l-a avut de-a lungul timpului. De altfel, Izidor explică el însuși acest succes prin „secretul” viorii sale : „Ca cetera me nu mai afli, pentru aceia zăc ca nime' altu'. Are cinci strune, nu patru, cum îi rându' : este Clopotu' mare, Clopotu' mijlociu, Al treilea, și Mniciuțu'. Da' eu mai am unu' : Cel mai mnicuț. Ceteră ca a me numa' una-i!”.

La vârsta de 9 ani, Izidor cânta deja la vioară : „Io, de la nouă ani zăc la ceteră. Am cântat prima dată cu *contra*. Un an de zile. Apoi, am luat *prima*, am fo' *primaș*. Apoi, am zăs la ceteră în tătă lumea, în tăte satele care să există pă globu' pământului. Avem doi *tizeși* și fătucă la danț : avem mulți dănțauși care lucrau pentru mine. Le dam bani, găște, găini. Io eram *patronu'* lor”. A ajuns, de foarte tânăr, coordonatorul grupului instrumental din Stâna. Dacă în acea perioadă tarafurile din Transilvania erau numeroase și celebre (precum cel din Sopor de Câmpie), astăzi sunt din ce în ce mai puține. La Stâna, taraful lui Izidor – „banda” sa, cum spune el – era alcătuit din *primaș* (vioara întâi), *contra* (vioara a doua), *gorduna* (contrabas) și dansatori. Astfel, în calitate de coordonator al ansamblului instrumental din Stâna, Izidor a participat la evenimente familiale și sărbători în mai multe sate din Codru : „Am cântat la feciori și fete în tăte, tăte satele di pă lumea asta : Babța, Bdicaz, Homorode, Solduba, Medișa, Hodișa, Soconzel, Cuța,

Bolda, Corni, Stâna – în tăta lumea asta. Oh, Măicuță Sfântă, cât am cântat eu pă satele aste ! ”.

În topografia imaginară a lui Izidor, „lumea” are ca centru satele de culme din Codru, cu universul lor socio-cultural¹. Evenimentele cele mai importante la care Izidor era invitat ca violonist se desfășurau de primăvara până toamna. În fiecare duminică, vara, în satele din Codru se organiza „danțul la șură” : după slujba la biserică, fetele și băieții din sat se întâlneau la o „gazdă”, în fața porții șurii. Trebuie să precizăm că, în peisajul satelor românești, șurile din Codru sunt cunoscute ca fiind cele mai frumoase construcții de acest gen. Împodobite cu diferite decorațiuni (rozete, flori, brazi, sori etc.), porțile șurilor din Codru constituie adevărați indici de prestigiu social pentru proprietarii lor. Aceste porți au servit drept fundal pentru diverse practici socio-culturale. Deși puțin documentat în literatura etnografică, danțul la șură constituia, după părerea noastră, o veritabilă instituție socială sătenească : aici își făceau intrarea în lume, aici veneau fetele și își prezentau costumele cusute de mână și talentele de viitoare nevestă, și tot aici tinerii își alegeau un mire sau o mireasă.

Conform datelor rezultate din ancheta noastră de teren, în unele sate, scenariul danțului la șură era mai complex : exista *Micul Danț* și *Marele Danț*. Primul era rezervat fetelor și băieților care tocmai își făcuseră intrarea în „lume”, cel de-al doilea era apanajul tinerilor care se pregăteau să se căsătorească. O altă formă inedită a danțului la șură era numită „mărsul pă digănie” : fetele și feciorii dintr-un sat plecau în grup într-un sat vecin pentru a participa la danțul la șură din acel sat. La asfințit, după ce danțul se termina, proprietarul șurii-gazdă organiza, de obicei, o masă pentru muzicieni, care primeau în loc de bani păsări de curte, porci, cereale, fructe sau legume : „Am avut plată tăt ce-am vrut : găini, găște, făină ; și porci am avut. Tăt ce era, bun era ! Trabă mâncare la prunci. Tăt ce primem, facem parte la *tizăși* și dănțauși, la fiecare. Cum io arvunem lucru, io facem parte : io lăsam cetera me’ de arvună la gazde, câteodată și pă câte-o săp-tămână-două ! ” (Izidor).

După datele produse pe teren, în funcție de epocă, danțurile la șură nu erau singurele momente când se făcea apel la măiestria lui Izidor și a „ceatarășilor” săi. Mai erau balurile și serile dansante, organizate la școala satului ; erau mesele de cină la care se dansa, în perioada dintre Crăciun și Postul Paștelui, când fetele și feciorii puteau să-și aleagă un partener de viață. În

1. Literatura de specialitate este redusă. De consultat : Nicolae Bot, „Obiceiuri agrare și păstorale din zona Codrilor sătmăreni. Hurezu Mare”, *Satu Mare. Studii și comunicări*, 1980, pp. 327-338 ; Dumitru Pop, „Folclor din zona Codru”, Baia Mare, 1978 ; Ivan Iurașciuc, „Arhitectura populară din zona etnografică Codru și obiecte decorative de interior”, *Satu Mare. Studii și comunicări*, 1972, pp. 311-342.

fiecare toamnă, după ce se terminau lucrările agricole sezoniere, se organizau „clăci” – întâlniri comunitare de lucru – în timpul cărora se desfăcea mălaiul, se băteau rujele, se scărmanau pene etc. Oamenii povesteau, glumeau, cântau și, la sfârșitul clăcii, dansau și mâncau împreună. Singura interdicție de a cânta sau a dansa în timpul unei sărbători era de natură religioasă: pe tot parcursul anului, trebuiau respectate zilele de post. În rest, orice eveniment, profan sau religios, din calendarul popular al țăranilor români din Codru putea deci să constituie un context socio-cultural în care Izidor avea ocazia să comunice un conținut patrimonial al carui „deținător” era.

Căsătoriile erau momente deosebit de importante în viața sătenilor din Codru. În urma interviurilor ce le-am făcut cu țăranii din Stâna, putem afirma că organizarea unei căsătorii începea cu mult înainte de nuntă. Primul eveniment era „mărsul pă vedere”, când avea loc înțelegerea în privința zestre, a altor probleme de economie familială, și a datei nunții. Tinerii făceau schimb de daruri – batistele brodate pe care fetele le ofereau logodnicilor, de exemplu. Aceste batiste erau obiecte care urmau să decoreze costumele viitorilor soți în timpul danțurilor la șură. Nunta propriu-zisă începea cu două cereri în căsătorie: la casa viitorului soț și, după aceea, la casa viitoarei soții. *Cerutu' mniirelui* (*Chemarea mirelui*) și *Cerutu' mniiresii* (*Chemarea miresei*) erau făcute de un staroste. Cele două cereri în căsătorie aveau forma unui poem recitat, „orație de nuntă”. Pe drumul spre biserică, întreg ceremonialul era condus de „ceatarâși”. Dintre cântecele interpretate cu această ocazie, Izidor consideră *Cântecul la dusul miresei* drept cel mai important.

Abia după oficierea căsătoriei religioase începea petrecerea, iar participanții erau invitați să „danseze mireasa”. Ceea ce Izidor numește, de fapt, *Danțu' mniiresii* este o suită de piese instrumentale, cel mai adesea aceleași care, de obicei, le interpreta duminica, la danțul la șură. Un alt moment important din petrecerea de nuntă era condus de „ceatarâși”: sfârșitul nunții, care era marcat printr-un cântec special, *Cântecul cununii*, un cântec liric de o importanță capitală pentru desfășurarea ritualului de căsătorie. Era momentul când mireasa începea să se dezbrace simbolic de costumul de fată și când cununa era agățată pe perete – semn că fata a devenit femeie. A doua zi după nuntă, se sărbătorea *Nunta mică* – o petrecere cu caracter intim, de multe ori familial. Astfel, timp de două sau trei zile, „ceatarâșii” erau *prezenți* în momentul cel mai important al constituirii unei noi familii din sat.

Exceptând nunta, repertoriul lui Izidor era, în general, același, la sărbătorirea oricărui eveniment din calendar. După spusele lui, dansul lui de deschidere era întotdeauna *Fogașul cel mare al ogrăzilor*, cunoscut și sub numele de *Peste sat*, urmat de *Mădăritul*. Un loc special în repertoriul lui Izidor îl ocupă *Cântecul lui Anica*, pentru că este dedicat soției sale iubite, care a murit în 2002. Dansurile care urmau erau *Ponturile*, dansuri însoțite de mișcări coregrafice executate de bărbați, și *Danțul pă două strune a lui*

Șandoru' Părăscuții. Alte dansuri interpretate de Izidor erau : *Danțul lui Toderăș*, *Danțul Rupt*, *Românește*, *Codrenescu*, *Scuturatu*, *Bătrânesc pă strunile dinainte*, *Bătrânesc pă strunile dinapoi*, *Codrulețul*. În cartea sa, *Jocuri populare codrenești*, I. Dance prezintă partiturile unor dansuri tradiționale interpretate de Izidor, și anume : *Dialogul*, *Codrenescu*, *Românește*, *Bătrânescu*, *Scuturatu*, *Românește* (a doua variantă), *Românescu de la Derșida*, *Românescu de la Stâna*, *Românescu de la Solduba*.

Comparativ cu alte tarafuri din Codru, cântecele interpretate de Izidor alcătuiesc un repertoriu complex, afirmă etnomuzicologul Dance. Izidor a inovat ceea ce a învățat de la Șandoru' Părăscuții la nivel de tehnică, ordinea interpretării, opțiunea pentru una sau alta dintre variantele unui anumit dans. Exceptând *Cântecul lui Anica*, pe care l-a introdus recent în repertoriul său, Izidor a păstrat un echilibru între transmiterea și inovarea acestei moșteniri. La rândul său, și el a transmis cunoștințele și pricepera sa altor muzicieni. A fost contactat de multe ori de muzicienii din ansamblul de dansuri tradiționale *Cununița* din orașul Satu-Mare. A dat „lecții” de vioară violoniștilor care acum fac parte din ansamblu și celor care i-au cerut sfatul. Mai mult, a transmis *savoir-faire*-ul său ca violonist și fiului său, Văsălica (din păcate, decedat).

După cum am constatat, repertoriul lui Izidor din etapa „tradițională” a carierei sale era alcătuit mai ales din piese instrumentale dansante, aparținând folclorului românesc din regiunea Codru, piese pe care le interpreta în timpul sărbătorilor sătești tradiționale. Principiul după care funcționează Izidor în acea perioadă este, după părerea noastră, cel al *prezentificării* unui conținut cultural în contextul său social de origine. Mai mult, credem că acest fenomen de *prezentificare* – de aducere (repetitivă) în prezent – a unui conținut simbolic, a unei practici culturale etc., este parte integrantă a oricărui proces de transmitere a patrimoniului. În acest sens, a învăța și a transmite ceea ce ai învățat sunt cele două dimensiuni ale transmiterii unui conținut patrimonial. După părerea noastră, și contrar lui R. Debray, există o dimensiune *creativ-umană* în cadrul oricărui proces de transmitere intergenerațională : (1) un factor temporal care se manifestă mai ales sub forma unei actualizări, și (2) un fenomen de *interpretatio* care are loc cu ocazia fiecărei actualizări a unui *savoir-faire* patrimonial. Mai mult, „sensul tradiției este de a merge înainte, nu de a contempla ceea ce a fost până în momentul în care timpul și-a desăvârșit opera de corозиune”. Altfel spus, „all things considered, heritage will be living or it will perish” (Dubé, 2004 : 127).

Este fundamental de asemenea să înțelegem că orice patrimoniu reprezintă un bagaj cultural *împărtășit* de o anumită colectivitate. În cazul lui Izidor, comunitățile în care el avea rolul de *vehicul* al unei moșteniri culturale comune erau, înainte de 1970, chiar comunitățile care produsese

această moștenire. Cu alte cuvinte, în acea epocă, Izidor învăța, prezentifica și transmitea *în interiorul* grupului creator/deținător al patrimoniului muzical pe care îl interpreta. Reținem, pentru concluziile noastre teoretice, o *dimensiune socio-culturală emică*, cea care, considerăm noi, este condiția *sine qua non* a oricărui act de transmitere a unui patrimoniu socio-cultural comunitar.

O altă întrebare se pune acum : *medierea* acestui patrimoniu funcționează *oare* după același principiu ca cel al transmiterii lui ? *Transmitere* și *mediere* sunt echivalente sau nu ?

1.2. Izidor, subiect-mediator al folclorului muzical din Codru. Festivalurile comuniste

Să încercăm să găsim răspunsuri urmărind prestațiile lui Izidor ca și ceatarăș în afara frontierelor comunității sale și a mediului său socio-cultural de origine. Astfel, după Al Doilea Război Mondial, Izidor a efectuat stagiul militar obligatoriu la Slobozia Veche, și apoi la Bicaz și Piatra Neamț. „Armata”, ca pentru mulți tineri din satele românești la acea vreme, a fost una dintre primele ocazii pe care le-a avut Izidor de a „ieși în lume”, de a-și face cunoscută arta sa și în alte zone ale țării. Astfel, a avut deci un prim contact cu un alt public decât cel al comunităților țărănești din Codru. După cum povestește el însuși, după vârsta de 30 de ani, aceste ocazii de a ieși să cânte „afară” au fost numeroase : „Am zâs din ceteră pă tăt globu’ globului ! Cand eram de 30, am umblat păste tăt cu festivalurile, în mai multe țări am fo’ io. Am zâs danțuri di pă Codru. Am fo’ în Bulgaria, în Rusia, în Moldova, în Ungaria. După Revoluție, am fo’ și în Germania, și în Franța am fo’. Cât am zâs eu din ceteră – numa Dumnezeu ști’ ! Io știu că nime di pă la noi n-o umblat atâta”.

Festivalurile de folclor i-au marcat puternic cariera și conștiința propriei sale valori, dar putem afirma că maniera de interpretare și alcătuirea repertoriului său au fost mult mai puțin influențate de aceste evenimente. În anii ’60 și ’80, țările comuniste au cunoscut un fenomen de masă de punere în evidență a unei *tradiții naționale*. Sute de muzee, grupuri de dansuri tradiționale, sărbători publice și mai ales festivaluri de folclor, toate sunt mărturii ale formelor exacerbate de manifestare, la scară largă, a unui fenomen de „inventare a tradițiilor”¹. J. Cuisenier folosește termenul *folclorism* pentru a desemna tot acest proces de masă (Cuisenier, 1995 : 102).

1. Conceptul este dezvoltat mai ales de Eric Hobsbawm. „The invention of tradition” constituie o acțiune importantă care produce ritmuri de viață, noi forme narative, „tradiții”.

Modelul ideologic care se impunea, la început, a fost cel sovietic. Acesta a fost naționalizat din ce în ce mai mult de fiecare țară, mai ales în perioada de turnură „naționalistă” a regimurilor comuniste în țările din Europa de Est (după anii '70). Această politizare a patrimoniului național nu a lăsat loc nici micro-patrimoniilor, nici minorităților etno-culturale. Era vorba deci de o echivalență ideologică a unor concepte precum *patrimoniul/tradiție/cultură națională*¹.

Timp de 28 de ani, din 1961 până la căderea comunismului în România, în 1989, ba chiar și după aceea, Izidor Șerban a fost implicat în aceste manifestări de folclor. Desfășurat în fiecare vară, pe 20 iulie, la Oțeloaia (sat din Codru), *Festivalul Cântecului și Dansului Codrenesc* a fost evenimentul de acest gen la care Izidor a participat cel mai des. Grupuri folclorice din regiunile învecinate sau mai îndepărtate prezentau cântece, piese instrumentale, dansuri și costume – fiecare grup având rolul de a *reprezenta*, dacă nu chiar de a *determina* și a reprezenta, specificul cultural al uneia sau alteia dintre regiuni. După cum precizează el însuși, Izidor a interpretat mai ales dansuri din regiunea Codru, majoritatea fiind chiar cele pe care le interpreta în mod obișnuit la nunți și la danțurile la șură. Repertoriul său nu cuprinde deloc cântece patriotice sau cântece cu conotație politică, pe care să și le fi apropiat în această perioadă.

Așadar, Izidor a cântat pe scenele festivalurilor ca *mediator* al folclorului românesc din regiunea Codru. Este vorba fie de manifestări locale (*Târgul Cepelor* din satul Barsău ; *Sâmbra Oilor*, în Țara Oașului), fie de festivaluri naționale, precum *Cântarea României*, dar și internaționale. Festivalurile internaționale la care a participat au avut loc exclusiv în fostul spațiu sovietic sau în alte țări care se găseau, în timpul Războiului Rece, în zona de influență a ex-URSS. Aspectul cel mai novator al tuturor acestor puneri în scenă ale patrimoniului a fost, la un moment dat, noul aport al televiziunii. Pentru România comunistă, televiziunea a devenit rapid un instrument de propagandă ideologică, la fel cum fusese radioul în timpul celui de-Al Doilea Război Mondial. În acest fel, Izidor, ca participant la nenumărate festivaluri naționale și internaționale, a fost el însuși mediatizat prin intermediul televiziunii.

Cum a influențat participarea la acest angrenaj cultural arta lui Izidor, mai ales că repertoriul și tehnicile sale de interpretare nu au suferit „alterări” comuniste vizibile? Răspunsul îl găsim în povestea de viață pe care ne-a

1. De consultat : Vintilă Mihăilescu, „Le monde enchanté de la culture populaire. Une lecture du discours ethnologique roumain à travers ses enjeux idéologiques”, *Ethnologies*, 21 (2), 1999, pp. 27-45. Iveta Pirgova, „Cultural images of the ethnic groups and ethnic interrelations in the Balkans”, *Ethnologies*, 21 (2), 1999, pp. 147-175.

spus-o chiar el : nu în conținutul acestei povești, ci în maniera adoptată de Izidor pentru a ne-o împărtăși. În momentul în care Izidor a început să ne prezinte repertoriul său, a creat o bulă narativă aparte, cu puternic caracter dramatic în același timp. Nu ne-a făcut o prezentare directă a repertoriului său, ci a imaginat o punere în scenă în care soția sa decedată în urmă cu doi ani, Anica, avea atât rolul de a-l prezenta pe el ca celebru violonist, cât și pe acela de a ne intermedia repertoriul soțului său. Reproducem aici o parte din acest dialog imaginar între Anica și Izidor :

Bătrâna me zăcé :

— Auzăți danțuri din Izidoru mnieu ! Mai este om ca el pă globu' pământului ? Că pă el tăta lumea asta, tăte țările îl cunosc ! Izidoru' mnieu, mai știi tu danțu' ala fain care s-aude *Păste sat* ?

— Știu, Anica me. Auzi-l ! (și interpretează acest danț la vioară, pentru Anica, și pentru mine, etnologul, în același timp.)

— Izidoru' mnieu, zăcé Anica, ia ză-mi *Mădăritu'*, a lu' Dorca, Leontina, de la Cununița ! Știi-i-l ?

— No, cum nu l-oi ști, Anica me ! (și interpretează danțul pentru mine, ca să-l înregistrez.)

— No, Anica me, zăsu-ț-am ?

— O, că fanu-i *Mădăritu'* aista !

— No amu, ză-mi *Horea* me ! (Izidor interpretează o doină de înstrăinare la vioară, și în același timp acompaniază vocal : *Tătă lumea-i dint-on neam, / Numa' eu pă nime' n-am*. La sfârșit, îmi spune, trist :

— Aiștea-s țâganii mei.)

Astfel, în această manieră ne-a prezentat Izidor întregul repertoriu al său. A fost un act de auto-punere în scenă care nu era neapărat necesar, în cadrul intim al conversației noastre. Dar ne-am dat seama că această dramatizare era primordială pentru Izidor, un element *sine qua non* pentru a ne face cunoscută arta lui de a cânta la vioară. Iată ce îi rămăsese după participarea la atâtea festivaluri comuniste : o dimensiune fotogenică și o atitudine dramatică (cu sensul de teatralitate) a oricărui act interpretativ. Ne întrebăm, în acest moment al analizei, dacă, spre deosebire de transmiterea patrimoniului, o asemenea dimensiune – să-i spunem *spectaculară* – nu este, într-adevăr, un constituent fundamental al oricărui proces de mediere a acestuia. Cu siguranță, dacă transmiterea patrimoniului muzical al cărui „vehicul” este Izidor are o dimensiune emică, medierea aceluiasi conținut cultural în exteriorul comunității creatoare/deținătoare funcționează, credem noi, după un *principiu dialogic*, ca o punere în scenă strategică, orientată spre exterior.

2. Transmiterea și/sau medierea muzicii țigănești din Transilvania

2.1. *De la folclorul național la patrimoniile minoritare în România post-comunistă*

Izidor Șerban este așadar originar din Stâna, sat mixt din punct de vedere etnic, în care românii coabitează cu una dintre cele mai mari comunități de țigani din regiunea Codru (700 de membri aproximativ, în 2004). El se declară oficial cetățean român de etnie „țigane-română” – dat fiind că distincțiile locale se fac între „țigani români”, adică românofoni, și „țigani maghiari”, adică maghiarofoni, din regiune. Căderea comunismului în România a reprezentat o cotitură majoră în viața și cariera violonistului Izidor Șerban. Este vorba despre o renaștere a patrimoniilor locale, mai ales minoritare. Dacă, timp de o jumătate de secol, comunismul a adoptat o politică de *tabula rasa* în ceea ce privește grupurile etnice trăind pe teritoriul României (Pons, 1995), regimul postcomunist a promovat manifestările politice și socio-culturale ale minorităților, mai ales ale celor „vizibile”.

De la Revoluția din decembrie 1989 încoace, Izidor își asumă în mod deschis, și din ce în ce mai afirmat, identitatea sa de violonist țigan. În această nouă etapă a vieții sale, Izidor a făcut ceea ce J. Nagel numește un „switch identitar” (Nagel, 2004 : 152-176) în ce privește apartenența etnică a patrimoniului muzical pe care el îl vehiculează. Uneori declară că repertoriul său, același cu cel interpretat la nunțile codrenești și la danțurile la șură, este românesc, iar alteori, că este țigănesc, în funcție mai ales de așteptările publicului său.

Putem vorbi despre această strategie a lui Izidor în termeni de *folosire* a patrimoniului. În acest sens, J. Davallon afirmă că este vorba despre un act voluntar care desemnează orice „folosire a patrimoniului, dar nu a naturii sale” (Davallon, 2002 : 45 sq). Transmiterea ține de natura internă a patrimoniului, în timp ce folosirea ține de o dimensiune pragmatică, deci exterioară. Această practică cunoaște, consideră autorul, „strategii tradiționale, dar și avangardiste”, în funcție de tipul de societate care le aplică. Conform lui D. Lowenthal, noțiunea *moștenire falsificată* este considerată ca desemnând un fenomen absolut real și, mai mult decât atât, *normal* pentru toate comunitățile umane : „moștenirile falsificate fac parte integrantă din identitatea grupului și din specificitatea acestuia” (Lowenthal, 1998 : 116). În ce privește folosirea patrimoniului, D. Poulot folosește termenul *logici patrimoniale*. Aceste logici ar fi inevitabil legate de tipurile de sociabilitate contemporană, caracterizate printr-o dialectică între conservarea patrimoniului și „consumarea sa spectaculară” (Poulot, 1998 : 65). Astfel, e de reținut că, în această lume contemporană care accentuează o dimensiune „spectaculară”

(a se înțelege mediatică, în sensul larg al cuvântului) a patrimoniului, folosirea acestuia face parte din noile logici patrimoniale.

Cum se manifestă aceste logici în cazul particular al lui Izidor Șerban? Ca violonist țigan, nu este oare autorizat să afirme că el cântă *muzică țigănească*? De altfel, pentru Izidor: „Tăt ale-s danțurile rumânești cu cele țâgănești! Tăt acee-i. Numa' că le tragem pă ceteră pă codrenește ori pă țâgănește. Nu! Este orișce: pentru cele țâgănești, avem și chitară, și tot felul de bătut”. Este vorba aici de un fenomen important, specific muzicii țigănești din Europa de Est și, în general, din Balcani: muzica țăganilor nu este, în mod necesar, *țigănească* prin repertoriul ei cu caracter etnic țigănesc. Țigani au adoptat, de multe ori, patrimoniul muzical al comunităților cu care au venit în contact, de-a lungul timpului, în regiunile în care s-au instalat. Aceasta practică se explică, în literatura de specialitate, prin motive de natură economică în primul rând. Tarafurile țigănești fac cunoscute folclorul românesc, maghiar, sârbesc etc., dar „țiganitatea” constă în maniera de interpretare a diverselor folcloruri etnice, nu în apartenența culturală a repertoriilor.

Speranța Rădulescu a publicat mai multe studii despre specificul muzicii țigănești din România, insistând mai ales pe faptul că *țiganitatea* acestei muzici constă, în primul rând, în manierele de interpretare a unui anumit repertoriu, nu în originea etnoculturală a acestuia: „Niciodată n-am încetat să le observ particularitățile (țăganilor, n.n.), comportamentul lor social și muzical; și n-am încetat să remarc faptul că, indiferent de apartenența etnică (de multe ori discutabilă) a muzicii pe care o interpretează – fie ea românească, ungurească, evreiască sau de altă origine – romii îi adăuga mereu câte ceva care, fără îndoială, poartă marca propriei lor etnicități” (Rădulescu, 1996: 134).

Instrumentele muzicale pe care țăgani le folosesc sunt variate și, în zilele noastre, mult diversificate: vioară, țambal, clarinet, flaut, acordeon, violoncel, contrabas, pian, chitară, saxofon, percuție. Diferențele apar în funcție de apartenența etno-culturală a publicului căruia i se adresează una sau alta dintre melodii, dar: „atunci când cântă pentru ei înșiși, interpretarea romilor este, din punct de vedere ritmic, mai liberă, cu un surplus de ornamente, mai nuanțată, cu contrast dinamic, și mai energică – chiar dacă cea mai mare parte a pieselor muzicale pe care le cântă sunt aceleași pe care le interpretează și pentru români” (idem: 142).

Într-o serie de discuții despre muzica țigănească (Rădulescu, 2004), S. Rădulescu face clarificări cu privire la confuzia occidentală între muzica țigănească și muzicile tradiționale locale din Europa de Est. Ea susține că apartenența etno-culturală a auditoriului are un rol fundamental în maniera în care un muzician țigan interpretează repertoriul său în diferite contexte. În anumite cazuri, atributul „țigan” nu se explică decât printr-o abundență de ornamente stilistice în interpretare și printr-o anumită complexificare a

ritmului. În plus, în România contemporană, distingem mai multe „muzici țigănești” : vechea muzică a lăutarilor urbani ; tarafurile de lăutari din mediul rural din Valahia (Haiducii, de exemplu), Transilvania sau Moldova et al. ; dar și „adevărata” muzică țigănească a căldărarilor – cel mai conservator grup în această privință. În plus, după 1989, muzica țigănească a lăutarilor urbani a ieșit din nou la suprafață, urmând direcții noi, sub numele de „muzică orientală”¹ sau – mai popular – *manele*.

2.2. *Izidor, transmițător și/sau mediator al muzicii țigănești din Stâna?*

Comunitatea de țigani din Stâna, din care Izidor face parte prin naștere și prin domiciliul actual, numără printre membrii săi țigani din macro- grupurile de băieși și căldărari. După cum afirmă A. Reynier, în cazul țiganilor există diferențe între *grup* și *comunitate* : grupul este alcătuit prin raporturi de filiație, iar căsătoriile în interiorul grupului sunt foarte importante ; comunitățile pot să se constituie, mai ales provizoriu, pe baza unor relații economice (Reyniers, 1998). Astfel, înainte de sedentarizarea comunistă, diferența între filierele de rudenie și cele de muncă avea o importanță capitală în funcționarea grupurilor țigănești și în conservarea identităților acestora. După părerea noastră, odată cu sedentarizarea forțată din timpul comunismului, această diferență se estompează parțial, încetul cu încetul, comunități permanente, ca cea din Stâna, devenind comunități mixte din punct de vedere matrimonial. La Stâna, băieșii și căldărarii trăiesc împreună de aproximativ 30 de ani, economia lor internă fiind bazată pe cele două meserii specifice : băieșii se ocupă cu fabricarea lingurilor de lemn, iar căldărarii, cu prelucrarea metalelor. În interiorul comunității, limba vorbită este alcătuită din elemente românești și romani. În general, băieșii din regiunea carpatică vorbesc, în comunitățile lor, româna, în timp ce căldărarii vorbesc romani. În Stâna, ei au pus în comun bagajul lor lingvistic, precum și toate celelalte resurse : matrimoniale, economice, muzicale.

În ciuda afirmațiilor lui Izidor, și după datele noastre de teren, muzica țigănească din comunitatea din Stâna nu constă doar în interpretarea *în manieră țigănească* a folclorului românesc din Codru. Muzica țăganilor din Stâna se caracterizează prin două tipuri de muzică țigănească : muzica „bandei”

-
1. Vezi, pentru folosirea acestei sintagme, Margaret H. Beissinger, „The Performance of Oriental Music in Contemporary Romania”, în Sheila Salo, Csaba Prónai (coord.), *Ethnic Identities in Dynamic Perspective*, Hungarian Academy of Science, Budapesta, 2003, pp. 229-236. David Malvini, „Adrian, Taraf and the Political Reception of Gypsy Music in Bucharest”, în Sheila Salo, Csaba Prónai (coord.), *Op. Cit.*, pp. 247-253.

lui Izidor (adică dansuri românești din Codru) și cea a căldărarilor : „este o muzică în care cel care cântă se acompaniază lovind cu linguri, cu pietre sau cu călcâiul într-un fel de tobă improvizată dintr-un butoi, o muzică având o sonoritate mai degrabă *arhaică*” (Davidova, 2003 : 237 sqq). La Stâna, muzica țigănească interpretată în interiorul comunității (cu ocazia sărbătorilor, căsătoriilor și înmormântărilor) combină, de fapt, trei instrumente principale : vioara, chitara, și percuția. Spre deosebire de muzica tarafului de viori al lui Izidor, în muzica „internă” a țiganilor din Stâna își găsesc loc și diverse instrumente de percuție, mai mult sau mai puțin improvizate : tobe făcute din butoaie de aluminiu (folosite pentru depozitarea laptelui), acoperite cu piei de animale ; linguri de lemn, bucăți de scândură lovite cu pietre, cu monede etc. Iar repertoriul este cu totul altul decât cel al lui Izidor, alcătuit din dansurile codrenești. Este vorba de cântece țigănești interpretate în romani, precum *Gelem, gelem*, acompaniate de mișcări coregrafice specific țigănești.

Cu siguranță, Izidor nu este *subiect-transmițător* al acestui tip de muzică țigănească, pe care nu a învățat să-l cânte nici de la Șandoru' Părăscuții din Chieșd, nici de la vecinii săi „din deal” care sunt de origine căldărari. În consecință, el nu transmite o astfel de muzică. Izidor este, de fapt, transmițător și mediator al unei muzici țigănești de tip „taraf”, repertoriul său fiind constituit în principal din folclorul populației căreia i se adresează. Din ce motiv Izidor este *subiect-mediator* al acestui tip de muzică și nu și al celei țigănește „interne” ? Pentru a răspunde la această întrebare, mai întâi trebuie să înțelegem poziția pe care o deține Izidor în comunitatea din Stâna și rolul pe care îl are în funcționarea internă și externă a acesteia.

Este cunoscut faptul că, pentru comunitățile țigănești, limitele între *interior* și *exterior* sunt extrem de importante. Studiul Ralucăi Mureșan (Mureșan, 2003) asupra unei comunități de căldărari din sudul României evidențiază mecanismul complex conform căruia bulibașii gestionează raporturile interioare/exterioare într-o comunitate țigănească. Membrii comunității desemnează un șef pentru a reglementa „afacerile interne” și un responsabil (uneori chiar mai mulți, din motive de securitate în raporturile cu autoritățile) pentru a gestiona „afacerile externe”.

Această împărțire a puterii în cadrul comunităților țigănești există și la Stâna, unde judele Stanciu, „din deal”, este considerat șeful intern al comunității, Izidor fiind responsabil cu relațiile externe. Pentru membrii comunității, judele Stanciu este „adevăratul” șef : responsabilitățile sale constau în reglementarea conflictelor interne, aprobarea sau interzicerea căsătoriilor, și supravegherea respectării legilor țigănești. Izidor nu are putere de decizie în problemele interne ale comunității. În schimb, este coordonatorul „absolut” al relațiilor externe, mai ales al celor economice. Este, într-un fel, managerul coordonator al resurselor economice externe ale comunității, inclusiv al

resurselor muzicale. Această poziție de negociator cu *Gadje* a consolidat preferința lui Izidor pentru dansurile din Codru. Dat fiind că era folclorul care se cerea în zonă, acesta putea să constituie o resursă economică.

Dincolo de avantajele economice și prestigiul social pe care i le-au adus calitățile sale de bun manager, Izidor are, în prezent, o poziție foarte delicată și fluctuantă în rețeaua lui comunitară. Nu mai este membru deplin al comunității, spun unii țigani din Stâna. Este între două lumi, deci, simbolic vorbind, se află „pe graniță”. Este situat, într-un fel, la limita excluderii sale de către partea cea mai conservatoare a comunității sale. Căci orice țigan care intră în contact cu *Gadje* riscă să fie contaminat, să-și piardă țiganitatea și să împrumute prea mult de la *Celălalt*. Mai ales că Țiganii din Stâna continuă să creadă că între ei și *Gadje* există o mare distanță socio-culturală, în ciuda participării active a tarafului lui Izidor la evenimentele majore din viața socio-culturală a satelor învecinate.

Care este locul lui Izidor în funcționarea mecanismelor identitare ale comunității sale? În cazul țiganilor din Stâna, *Celălalt* este reprezentat de vecinii români. Cele două grupuri își împart același spațiu sătesc. Această distanță socială este foarte vizibilă în structurarea spațială concretă a satului Stâna, pentru că, de fapt, există două sate separate: cel „românesc” și cel „țigănesc”. În timpul sedentarizării comuniste, țiganii au ocupat spațiul destinat creșterii animalelor (pășunea), în împrejurimile vechiului sat românesc. Conform unor cercetări coordonate de Muzeul Județean Satu Mare¹, acum aproximativ treizeci de ani, comunitatea țigănească era alcătuită doar din câteva familii. În prezent, sunt peste 700 de țigani, care locuiesc din ce în ce mai mult pe teritoriul satului românesc. La început, casele lor erau la granița acestui sat. Acum asistăm, însă, la o răsturnare de situație: faptul că țiganii sunt din ce în ce mai numeroși îi determină pe români, uneori, să aleagă să părăsească satul. Țiganii ocupă uneori casele românești și le adaptează la modul lor de viață. Uneori, acest fenomen duce la conflicte deschise între membrii celor două comunități etnice.

Prin prisma vechilor stereotipuri, vecinii români au o percepție negativă asupra țiganilor, iar țiganii, la rândul lor, consideră că toți românii fac parte din aceeași categorie: ei sunt *Gadje*, *Ceialți*, adică cei de dincolo de bariera lor identitară. Deși interacționează pe plan muzical, membrii celor două sate se întâlnesc rareori pe plan social. Astfel, Izidor joacă un rol, să-i spunem, ingrat, deși necesar, atât în ochii țiganilor, cât și ai românilor. El este la granița dintre două comunități, casa lui fiind situată într-un *spațiu de frontieră*: la limita satului țigănesc și a celui românesc. Nu este român, dar nici

1. De consultat: Alina Nogradi, Toth Zoltan, „Practici cutumiare din zona Codru. Raport de cercetare”, *Satu Mare. Studii și comunicări*, XVII-XXI/II, Satu Mare, 2000-2004, pp. 299-303.

nu mai e nici pe deplin țigan – la fel cum muzica sa nu este nici pe deplin românească, nici țigănească.

La jumătatea drumului dintre cele două universuri socio-culturale distincte care intră în contact, un contact superficial, ce-i drept, Izidor își asumă rolul de negociator cu exteriorul și, prin urmare, și statutul de membru pe jumătate exclus din comunitatea sa. Muzica pe care el o mediatizează, alcătuită din dansurile populare din Codru, poate fi românească sau țigănească, în funcție de maniera de interpretare. Acest fapt este absolut legitim și natural, după cum o dovedesc și studiile asupra tarafurilor țigănești din mediul rural. Izidor nu mediatizează muzica țigănească specifică a comunității sale pentru că, prin meseria sa de negociator cu exteriorul, a devenit pe jumătate *Gadjo* pentru țiganii din Stâna. De altfel, toți membrii familiei sale suportă consecințele, căci comunitatea nu recunoaște dreptul fiului moștenitor al lui Izidor de a deveni bulibașă. Probabil că astfel de fenomene de îndepărtare, în cazul contactului cu *Celălalt*, nu sunt unice în comunitățile țigănești.

Trăindu-și așadar viața pe o frontieră – din punct de vedere spațial, social și cultural –, Izidor Șerban interpretează, într-un fel, ceea ce vom numi o *muzică de frontieră*, o muzică între două universuri : românesc și țigănesc. Așa cum demonstrează atitudinea sa din timpul anchetei etnologice din 2001 a Muzeului din Satu-Mare, Izidor este perfect conștient de rolul pe care îl joacă : acela de *interfață* socio-culturală între comunitatea sa și *Gadje*. Dacă fenomenul țigănesc de *switch identitar* (referitor la apartenența culturală a repertoriului muzical al lui Izidor) ne permite să înțelegem că el nu practică o *falsificare* a patrimoniului, la fel de adevărat este că el practică o *folosire de tip mediatic* a resurselor sale muzicale. Această folosire funcționează, după părerea noastră, ca o strategie comunicațională voluntară și după principiul unei *duble permeabilități* a raportului transmițător-receptor : „what we project is what we believe people want” („ceea ce proiectăm este ceea ce noi credem că ceilalți doresc”).

Ne situăm deci într-o pragmatică a medierii patrimoniale, în care Izidor nu face decât să răspundă necesităților și așteptărilor publicului său, altfel spus, ale receptorului său. Ca *showman*, atitudine pe care a învățat-o în cei treizeci de ani de festivaluri comuniste, el își expune imaginea și muzica pe care o cântă în funcție de ceea ce se așteaptă de la el, folosindu-și resursele culturale cu scopul de a realiza acte mediatice impresionante. Astfel, *principiul dialogic* care, după părerea noastră, ar caracteriza orice formă de mediere ca „punere în scenă” ar fi completat printr-un *principiu al dublei permeabilități mediatice* : altfel spus, orice mediere se prezintă ca un dialog strategic care modifică conținutul mediatic în funcție de instanța de receptare, într-o logică *consumaționistă* a patrimoniului.

3. Izidor în rolul lui „Izidor”: medierea filmică și cyber-mediatizarea

3.1. *Gadjo Dilo sau cum putem să intrăm în contact cu lumea țigănească*

Care sunt particularitățile acestui fenomen de *mediere patrimonială* atunci când avem de-a face cu tipuri de *media* contemporane, precum televiziunea sau *Web-ul*? Biografia complexă a lui Izidor Șerban ne permite reflexii interesante în acest sens. Astfel, Izidor deține un rol central în filmul *Gadjo Dilo* (*Străinul nebun*), realizat de regizorul francez Tony Gatlif¹. Izidor interpretează propriul său rol, cel al unui bătrân violonist țigan care se numește Isidore, mediator al muzicii și al universului țigănesc pentru „străinul nebun” Stéphane (Romain Duris).

În filmele lui Tony Gatlif, temele principale legate de universul țigănesc sunt *drumul* și *muzica*. Dintre filmele sale, *Gadjo Dilo*, *Prinții* și *Latcho Drom* alcătuiesc trilogia dedicată în mod special muzicii țigănești. *Latcho Drom* este cel care dezvoltă cel mai bine, într-o manieră unică și inovatoare, tema *drumului* și cea a *muzicii*. Este vorba despre un film documentar de lung metraj care prezintă „drumul” muzicii țigănești din India până în Spania, trecând prin Orientul Mijlociu și prin Balcani: „*Latcho Drom* este un film pur și simplu strălucitor, pentru că este, în realitate, și în ciuda a ceea ce ne-ar lăsa să credem o lectură cronologică puțin simplistă, sursa tuturor celorlalte [filme ale sale], fundamentul și desăvârșirea lor”². Astfel, muzica este dimensiunea vieții țăganilor cel mai bine reprezentată în filmele lui Gatlif. Este liantul de bază al „unui univers sonor și muzical”, al unei mari bogății și diversități. După cum spune Gatlif, muzica este „cimentul care unește oamenii”, este „acea libertate care [îl] inspiră să [își] facă filmele, să meargă în lume în întâmpinarea celorlalți”³.

1. Filmografia lui Tony Gatlif. 1975 : *La Tête en ruine* ; 1978 : *La Terre au ventre* ; 1981 : *Corre Gitano* ; 1981 : *Canta gitano* ; 1982 : *Les Princes* (în care e și actor) ; 1985 : *Rue du départ* (e și scenarist) ; 1993 : *Latcho Drom* ; 1995 : *Mondo* ; 1997 : *Gadjo Dilo* (e și scenarist și compozitor) ; 1998 : *Je suis né d'une cigogne* (e și scenarist și compozitor) ; 2000 : *Vengo* (e și producător) ; 2001 : *Swing* (e și scenarist) ; 2005 : *Exils* (e și scenarist și compozitor) ; 2006 : *Transylvania* ; 2007 : *Vertiges, du flamenco à la transe*.
2. Site-ul http://fr.wikipedia.org/wiki/Tony_Gatlif, accesat la 13.12.2007.
3. Tony Gatlif a primit diverse premii pentru unele dintre filmele sale : César du cinéma în 1999 : *Gadjo Dilo* obține premiul César de la meilleure musique écrite pour un film ; César du cinéma în 2001 : *Vengo* obține César de la meilleure musique écrite pour un film ; 2001 : Etoile d'or du compositeur de musique originale de films pentru muzica din filmul *Vengo* ; *Exils* obține premiul pentru

Muzica țigănească din România este subiectul central al filmului *Gadja Dilo* (ultimul din trilogia specificată mai sus), subiect în jurul căruia se dezvoltă narațiunea și personajele. Vorbind despre această muzică, Tony Gatlif declară : „Este o muzică prin care un popor care se tânguiește dă glas fricii și durerii. De aceea este atât de frumoasă muzica țigănească. Din punct de vedere muzical, ea pleacă în toate sensurile, are o groază de note false, instrumentele sunt meșterite cu te miri ce. Dar e un strigăt de durere, de durere ancestrală care izvorăște din sufletul unui întreg popor. E revoltă pură, nu e nimic fabricat, totul e un strigăt. Și exact așa mi-am imaginat acest film” (Orléan, 1998).

Spre deosebire de celelalte filme ale trilogiei, în care locul cel mai important îl are muzica, în *Gadjo Dilo* se acordă mai multă libertate manifestărilor personajelor, elementului uman. În plus, deși valoarea documentară a filmului este incontestabilă, el nu este construit ca un documentar, ci ca o ficțiune care pune sub semnul întrebării însăși dimensiunea documentară a oricărei cunoașteri „obiective” a unei realități radical diferite, precum cea țigănească : „Ce rost are să înregistrezi ce e real ? Ca să vezi distrugându-se totul în jur [aluzie la pogromurile țiganilor, n.n.] ? Și la ce e bun un documentarist dacă nu poate împiedica ce e ireparabil ? Făcând această mărturisire, Gatlif creează un moment de cinema în care se suprapun diferite istorii, diferite straturi de memorie, diferite metode de lucru, în care povestea de dragoste (euforică) și istoria unui popor (dezastruoasă) continuă să rezoneze împreună pentru a construi o operă ciudat de disproporționată și emoționantă” (Orléan, 1998).

Narațiunea din *Gadjo Dilo* urmează, în principal, *drumul* – adică această călătorie a lui Stéphane în interiorul unei comunități țigănești din sudul României. Totuși, există mai multe niveluri de semnificație pe care filmul le dezvoltă și le face să se încrucișeze de-a lungul narațiunii. Stéphane, un tânăr francez, fiul unui etnolog, traversează România în căutarea unei cântărețe necunoscute care interpretează muzică țigănească. Singurul indiciu pe care îl are despre această voce este un nume enigmatic de pe o casetă înregistrată de tatăl său : Nora Luca. O casetă pe care tatăl său a ascultat-o fără încetare în ultimele momente ale vieții sale. Stéphane străbate drumurile din România prin vânt și zăpadă și, în cele din urmă, intră în contact cu o comunitate de căldărari. Primul care joacă rolul de mediator între Stéphane și căldărarii din satul Sâmbăta de Sus este violonistul Isidore. Iar Sabina (Rona Hartner) îl însoțește pe tânăr în căutările sale „etnologice”, facilitându-i o călătorie diferită – cea a sufletului – în interiorul lumii țigănești.

Punctul culminant al firului narativ este întâlnirea între vocea Norei Luca și cea a Sabine : pentru Stéphane, este o schimbare simbolică de direcție a

„drumului” său, iar pentru film – un transfer al narațiunii pe un alt plan semantic. Fără să o descopere vreodată pe Nora Luca și fără să o mai caute, Stéphane se limitează să trăiască, pur și simplu, la momentul prezent, în universul țigănesc. Sfârșitul filmului pune în paralel povestea de dragoste dintre Stéphane și Sabina și pogromul țiganilor din Sâmbăta de Sus. Drumul revine în prim plan și, înainte de a pleca, la ieșirea din sat, Stéphane arde toate înregistrările pe care le-a făcut, îngropându-le conform ritualului țigănesc, scenă care are ca fundal sonor cântecul *Gelem, gelem*, interpretat de Nora Luca (alias Juhász Miczura Moniká): „Umblăm, umblăm pe drumurile lungi/Am întâlnit și romi fericiți”.

Isidore este deci personajul care face medierea socială între acest *gadjo* venit de la Paris și membrii comunității sale. Personajul său are, în dimensiunea emică a filmului, un dublu rol de mediator: este, în același timp, și mediator pentru muzica țigănească, și pentru universul social țigănesc. Cum îl acceptă comunitatea (din film) a lui Isidore pe acest străin, „nebun și vagabond, hoț de găini și copii”? Țiganii căldărari cred că orice contact cu un *gadjo* nu face decât să aducă impuritate în spațiul lor vital, să abată blestemul asupra norocului lor, să provoace o criză în echilibrul mistic al vieții lor. Personajul Isidore își asumă deci riscul de a gestiona această criză prin adoptarea informală a străinului: „— Să se-ntoarcă-n țara lui! — Nu, îi francezu' *mneu*! O vinit aici să-nvețe țigănește”. Isidore, mediatorul social, îi dă lui Stéphane posibilitatea de a cunoaște mai bine lumea țigănească, în așteptarea îndeplinirii „promisiunii muzicii”. În acest fel, pentru tânărul francez, drumul (cunoașterii) nu mai este drept, ci sinuos, el se transformă într-o călătorie interioară.

De ce și cum l-a ales Tony Gatlif pe Izidor Șerban din Stâna pentru a interpreta rolul unui asemenea personaj mediator? Și de ce i-a lăsat libertatea de a interpreta propriul său rol?

3.2. *Isidore, mediator al muzicii țigănești în Gadjo Dilo*

Izidor Șerban a fost ales *înainte* de filmări pentru rolul bătrânului muzician care înlesnește călătoria lui Stéphane în universul țigănesc. A concurat pentru acest rol cu alți 250 de artiști care, pe lângă anumite calități actricești, trebuiau să știe să cânte la un instrument muzical și să vorbească romani. Iar Izidor are toate aceste calități. Narațiunea lui Izidor despre el însuși demonstrează că, pe lângă calitățile sale de muzician, este conștient că întrunește de asemenea atributele unui *om-spectacol*. Izidor este, de fapt, conștient că are personalitatea unui mediator și, în această calitate de mediator, a dobândit o *calitate fotogenică* care se situează la limita între ceea ce este permanent și ceea ce este contextual în personalitatea sa: „O vinit aici la Satu Mare din Franța, la Leontina Dorca, la Centru [la Centrul de Conservarea Creației și

Tradiției Populare, n.n.]. Și o zâs : Mi-ar trebui orice actori ! Am, 'ce Dorca. Unde ? La Stâna, Izidor. Ș-o vinit după mine. Și la ziar o scris : între 250 de muzicanți, nime' nu-i ca Izidor. Și poză o pus cu mine. Am tăiat-o, să o am cu mine. Fără să mă laud, am fo om între oameni, pă globu' globului ! Dreptu-i, am papagal bun, și pă românește, și pă țigănește”.

Această calitate fotogenică construită a lui Izidor, integrată deja personalității sale, făcea deja parte din rolul său de mediator al folclorului din Codru. Ea se potrivește foarte bine cu noul său rol de mediator al muzicii țigănești în *Gadjo Dilo*. Bineînțeles, Gatlif a sesizat această latură „spectaculară” a personalității lui Izidor, latură care, suntem siguri, a cântărit greu în alegerea acestui muzician-mediator. Foarte mândru de calitățile sale de mediator, Izidor afirmă : „În Franța mi-o pus nume *actor* !”.

Unul dintre puținele decalaje între așa-zisa realitate „obiectivă” și realitatea filmului este faptul că Izidor nu face parte din comunitatea reală din Bălteni. Dar este membru al macro-grupului de căldărari, astfel încât nu a întâmpinat greutăți la instalarea în această comunitate. I s-a cerut să-și aleagă însoțitori din Stâna, adică membri din taraful său care urmau să meargă la Bălteni. Pentru cei avizați, diferențele – lingvistice, vestimentare, muzicale – între țiganii din Stâna și cei din Bălteni nu sunt semnificative în economia filmului. Izidor nu pare să fie pus în dificultate în actul de transferare a statutului său de mediator de la comunitatea de origine la cea din Bălteni. Personalitatea sa nu face decât să se manifeste în mod spontan în acest nou context : „Isidore este un fel de bulibașă – un cuvânt de origine turcă folosit pentru a-i desemna pe șefii satului. Dar el își impune ideile în sat mai ales prin forța sa de caracter” (Orléan, 1998).

Când povestește despre experiența sa filmică, Izidor însuși suprapune spontan realitatea și ficțiunea, astfel că actele și gesturile pe care le-a făcut în timpul filmărilor și după aceea sunt înregistrate în memoria sa pe același plan de realitate ca și propria viață : „Patronu’, Tony, mi-o zâs s-o ieu pă Rona – asta-i artistă prima în lume–, și să-i rădic rotia. Ioi, am atins-o un pic [râde !]. Bătrâna me n-o vorbit cu mine o săptămână. Și la temeteu, o pus numele Loți pă cruce [nu era numele Loți, fiul său decedat, dar Izidor nu știe să citească, n.n.], și-am plâns, și-am plâns. Mi-o adus o lită de apă ș-apoi mni-o zâs așe patronu’ : Nu plânge, nu plânge ! Că s-o temut c-oi păți orice. Bun om, patronu’. O avut și el copilași și nevastă – bună ca doamna lui, nu-i pă lumea asta. El era așe, mai bărnăcut, ’ ceai că-i țâgan. Da’ tare drept om. M-o dus și la restaurant. Acolo, le-am zâs din ceteră, lui și la doamna lui. Apoi e o vinit și m-o țucat. Ioi, am zâs, da vine e sa mă sărute pă mine, io, care-s țâgan, așe negru și urât ? Drept era, am fo’ om între oameni, pă globu’ pământului !”.

Pentru Izidor, experiența ca actor în filmul *Gadjo Dilo* se înscrie în continuumul vieții sale reale, cea dinainte și de după filmări, liantul acestuia

fiind identitatea sa de violonist. Este oare diferit conținutul patrimonial pe care el îl „transportă”/„mediatizează” în film de repertoriul său obișnuit? Isidore acționează ca mediator fictiv al muzicii țigănești în mai multe scene. Prima este cea în care Isidore îi face lui Stéphane „promisiunea” muzicii. Căci statutul de mediator al lui Isidore provine dintr-o desfășurare lentă a drumului spre muzică. La început, îi ascunde lui Stéphane că este el însuși muzician, dar, în același timp, comunicarea între cei doi se realizează pe terenul muzicii, nu pe cel al schimburilor lingvistice. Isidore dă la iveală identitatea sa de violonist abia în scena în care Stéphane, chiar dacă nu a apucat să cunoască din interior comunitatea, se hotărăște să plece pentru a-și continua drumul „exterior”, în căutarea vocii Norei Luca. În acest moment, Izidor se „mediatizează” pe sine însuși ca subiect-patrimoniu. Vioara agățată în cui prinde viață în mâinile lui Isidore, care interpretează *Dansul pe două corzi al lui Șandoru' Părăscuții* și o doină din Transilvania.

O altă scenă importantă este legată tot de muzică. Stéphane meșterește un gramofon primitiv și pune un disc vechi cu folclor românesc din Transilvania pe care Isidore îl are în casă. Este un suport mediativ el însuși obiect de patrimoniu, care „conservă” vocea tatălui lui Izidor. Se presupune că acest gest face ca întregul simbolism legat de raportul dintre muzica țigănească și adevărata viață, dintre *muzica-obiect etnologic* și *muzica-experiență trăită* să devină tot mai complex. De altfel, următoarele două nuclee semantice din film se concentrează pe abordarea „etnologică” a muzicii țigănești de către Stéphane. Înregistrările sale conferă o valoare patrimonială muzicii pe care o ascultă. În timp ce Sabina trăiește din plin această muzică – scena dansului din bar sau cea în care ea plânge ascultând balada Zambilei –, Stéphane acordă atenție unui mod „apolinic” de cunoaștere.

Momentul în care vocea Norei Luca se suprapune celei a Sabinei, în timpul petrecerii țigănești din București, reprezintă, pentru Stéphane, punctul de cotitură spre o cunoaștere din interior a acestei muzici. Într-un fel, rolul lui Isidore ca mediator al muzicii țigănești ia sfârșit – cel puțin pe planul ficțiunii. La petrecerea de la București se aud și alte piese de muzică orientală interpretate în romani de Adrian Copilul Minune, grupul Gypsy Star și orchestra Marin Ioniță, acompaniate de gesturi specifice: dedicațiile muzicale făcute cu voce tare, banii aruncați în exces spre muzicieni sau strecurați în bikinii dansatoarelor îmbrăcate în costume orientale etc. O manea cu sonorități grecești oferă asistenței ocazia de a dansa spărgând farfurii. În această scenă, prestația lui Isidore e redusă, pentru a evidenția momentul simbolic în care vocea Sabinei se suprapune celei a Norei Luca.

În acest moment-cheie în economia semantică a filmului, Sabina începe să cânte o melodie românească: *Să-mi cânți, cobzar*, continuat apoi de vocea invizibilă a Norei Luca. Interpretarea excepțională a acesteia conferă acestui

vechi cântec românesc, datând din perioada mișcărilor naționaliste din 1850, o forță expresivă cu totul nouă – forța dramatică a sufletului țigănesc. După momentul de identificare a Sabinei cu Nora Luca, Isidore, ca mediator al muzicii țigănești, nu rămâne în afara acestui experiment de „inside music” făcut de Stéphane. Sub ochii uimiți ai acestuia, melodia *Să-mi cânti, cobzar* revine în fondul sonor al filmului printr-un procedeu de tip *mise en abyme*, fiind interpretată, de data aceasta, chiar de Isidore, în scena în care Sabina și Stéphane îl anunță că fiul său, Adriani, a murit: „Să-mi cânti, cobzar bătrân, ceva,/Să-mi cânti ce știi mai bine,/Că bani ți-oi da, și vin ți-oi da,/Și haina de pe mine./Să-mi cânti, cobzar bătrân ceva,/[...] Că doar s-o isprăvi cândva,/O viață atât de-amară”.

3.3. Izidor: imagine etnologică și cyber-mediatizare

Ținând cont de procesul de difuzare la scară largă a filmului *Gadjo Dilo*, Izidor Șerban nu mai este doar un *subiect* transmițător și/sau mediator al micro-patrimoniului muzical pe care îl deține. El devine și o imagine emblematică a oricărui mediator al culturii țigănești. Dat fiind că își joacă propriul rol, cel al lui Isidore, devine, pentru publicul larg, garant al veridicității filmului. Majoritatea aprecierilor exprimate după vizionarea filmului – în ziare, reviste, pe *site-uri Web* – valorizează latura sa documentară. Isidore, personajul mediator al muzicii țigănești în dimensiunea emică a filmului, devine un mediator al acestei lumi pentru receptorul exterior. Autenticitatea sa ca violonist țigan „real”, care își joacă rolul cu atâta convingere, deschide calea spre discuții despre valoarea filmului *Gadjo Dilo* ca document etnologic.

Intenția auctorială a lui Gatlif, după cum el însuși mărturisește în *Amaro-Drom*, nu a fost aceea de a face un film de ficțiune care să ofere o imaginea nerealistă a culturii țigănești: „Când fac un film, mă străduiesc să fiu cât mai aproape de realitate” (*Amaro-Drom*, 1997). *Gadjo Dilo* s-a vrut a fi un film adresat *Celuilalt*, celui care nu este țigan, un film care să prezinte realitatea „brută” a țiganilor din România. Mai mult decât atât, Gatlif recunoaște cu sinceritate dimensiunea politică a acestui film, admitând că, în prezent, folosirea medierii filmice sau oricare altă formă modernă de mediere este foarte importantă pentru a problematiza raporturile dintre diversele etnii și fenomenele de excluziune socială: „Nu fac filme pentru țigani, ci pentru ca ceilalți să înțeleagă ce înseamnă să fii țigan. Fac filme pentru a deconstrui stereotipuri negative. Prin intermediul media, un regizor, un cântăreț, un scriitor, un poet câștigă acum putere. Dacă ne raportăm chiar și numai la secolul al XIX-lea, există o mare diferență. Cu mijloacele pe care le avem la dispoziție, astăzi putem schimba o imagine” (*Amaro-Drom*, 1997).

Ne întrebăm dacă filmul *Gadjo Dilo* are o valoare documentară. În primul rând, să ne gândim la definiția actuală a filmului documentar în contextul științelor sociale. Este definit ca punând problema fiabilității unui sens al realului „vehiculat prin imagini și cuvinte” (Althabe, 1997 : 15-32). Filmul documentar de după anii '60 nu mai are la bază rupturi între ancheta antropologică și filmare, pe de o parte, și montaj, pe de altă parte. Noul documentar se întemeiază pe „elaborarea filmului în întâlnirea cu oamenii, prin reflecția care se naște din această întâlnire, care ține, prin urmare, de câteva modalități de dialog” (Althabe, 1997 : 17).

Unul dintre elementele de bază pe care le implică orice dialog este scenariul. Este vorba despre construirea unui sens care ajută la descoperirea și decriptarea realității filmate. Aceasta este elaborată în jurul a două axe : (1) istoria, narațiunea prin care spectatorul intră în film și în realitatea avută în vedere ; și (2) personajele acestei istorii reale, transformate, treptat, în personaje de film mai mult sau mai puțin detașate de realitatea lor. Tony Gatlif și-a construit scenariul respectând aceste două axe majore ale oricărui film documentar. Mai mult decât atât, Gatlif a rescris o mare parte din scenariu, ca urmare a interacțiunilor dintre realitatea obiectivă și realitatea din timpul turnării filmului. În concluzie, pentru a putea fi definit ca documentar, orice film ar fi condiționat de următoarele dimensiuni : prezența caracterelor din realitatea filmată și un scenariu organizator de sens care respectă această realitate. *Gadjo Dilo* îndeplinește, deci, aceste două condiții de bază.

Realitatea țigănească filmată în *Gadjo Dilo* ajunge la noi prin două mijloace filmice : sunet și imagine. Sunetul are ca vectori muzica și cuvântul. În ceea ce privește înlănțuirea sonoră a filmului și conformitatea sa cu realitățile țigănești din România, putem spune că Gatlif a reușit să prezinte o imagine complexă a muzicii diferitelor grupuri țigănești din România. Celălalt vector de mediere „sonoră” a realității filmate, cuvântul, ar trebui să fie supus unei analize detaliate. Din nefericire, această analiză lingvistică depășește competențele noastre. Cât despre medierea filmică a realității țigănești prin intermediul imaginii, reperăm în *Gadjo Dilo* mai mulți vectori etnologici : portrete, costume, case și corturi, muncă în comunitate, sărbători, raporturi etnice. Oare aceste imagini din film au valoare de document ? Și, până la urmă, ce este, de fapt, o *imagine etnologică*? În etnologie, imaginea presupune o strânsă legătură cu contextul său real de producție, o legătură semantică strânsă între imagine și denotația ei. Cu siguranță, *imaginile etnologice* pe care ni le propune acest film nu sunt deloc produse de laborator.

În succesiunea de scene, priviri și cuvinte, putem repera unele imagini care au o forță documentară deosebită, devenind astfel imagini etnologice.

Dar cum interferează figura lui Izidor cu aceste imagini? Prezența personajului Isidore în majoritatea scenelor cu valoare etnologică, veridicitatea „acting”-ului său, autenticitatea expresiilor corporale, vorbirea cursivă, realitatea viorii sale – iată elemente care nu fac decât să sporească, în ochii receptorului obișnuit, realismul acestui film. Și totuși, la o analiză mai atentă, din punct de vedere etnologic, Isidore, violonistul din film, nu se suprapunea în întregime lui Izidor, violonistul real. Chiar și numai analiza neconcordanțelor între repertoriul obișnuit al lui Izidor și repertoriul nespecific pe care îl interpretează în film ar putea să ridice semne de întrebare referitoare la echivalența Isidore-Izidor.

Data fiind dezvoltarea categoriilor și tehnicilor vizuale din zilele noastre, ar trebui să ne întrebăm dacă filmul sau fotografia cu caracter documentar reprezintă acum singurele mijloace „imagistice” cu valoare etnologică. Ce să credem despre această categorie de filme pe care le-am numi *filme de frontieră*, așa cum este *Gadjo Dilo*? Se pune întrebarea dacă echivalența pe care o face etnologul între realitatea de teren și adevărul obiectiv este singura posibilitate de a conferi o valoare de document unei imagini, ținând cont de noile fenomene și relații mediatice. Într-adevăr, în studiile etnologice actuale, așa-zisa obiectivitate de teren lasă din ce în ce mai mult loc subiectului – fie el anchetator, fie anchetat. În zilele noastre, când vorbim despre imagine etnologică, mai există o dimensiune fundamentală de care trebuie să ținem cont – mai exact, cea a privirii, a viziunii *subjective* care se produce pe teren. Este vorba de viziunea noastră despre lume la care reflectăm și care trebuie să se intersecteze, atât cât este posibil, cu viziunea internă privitoare la această lume: „antropologul G. Althabe afirmă că ceea ce vedem este condiționat de ceea ce credem. Pe de o parte, viziunea înseamnă o metodă, o strategie de explorare a lumii și, pe de altă parte, o metaforă pentru interpretarea ei” (Popescu, 1998).

Fotografia etnologică și filmul documentar sunt principalele instrumente care stau mărturie acestei intersectări vizuale între privirea etnologului și realitatea apropiată.

Credem că imaginea etnologică depășește astăzi frontierele documentarului. Semantica sa este complexă și variată, bazându-se nu pe taxonomii vizuale, ci pe principii speciale de creare și funcționare a imaginii moderne. Figura lui Isidore poate fi o imagine etnologică, deși nu este o imagine strict documentară, conformă în întregime cu realitatea lui Izidor. De altfel, „o imagine este o perspectivă care a fost recreată sau reprodusă. Este o apariție sau un set de apariții selectate din spațiul și timpul în care au apărut pentru prima dată și păstrate pentru câteva momente sau pentru mai multe secole. Deși fiecare imagine încorporează un mod de a vedea, felul în care noi percepem sau apreciem o anumită imagine depinde, de asemenea, de modul nostru personal de a o privi” (Berger, 1972 : 9).

În ciuda faptului că *Gadjo Dilo* este un film la frontiera dintre documentar și ficțiune, Isidore personajul este perceput, de toate categoriile de receptori, ca fiind identic cu Izidor, violonistul real. El transmite deci o imagine cu o forță documentară extraordinară datorită faptului că nu-și depășește rolul, nu dramatizează cu falsitate, fiind, într-adevăr, el însuși, acționând, pur și simplu, conform unei *competențe mediatică* pe care o posedă. Succesul lui Izidor ca actor se întemeiază pe două elemente, amândouă *învățate* cultural: pe măiestria sa ca *lăutar* și pe personalitatea sa – s-o numim *competența* sa – mediatică. Aceste elemente s-au dezvoltat pe parcursul vieții sale, încă din copilărie, în funcție de contextele socio-culturale în care a trăit. Bineînțeles, a știut să exploateze toate aceste resurse și să profite de orice ocazie pentru a se afirma ca deținător al unui anumit patrimoniu. Mai mult decât atât, Izidor este astăzi folosit pe el însuși ca obiect patrimonial, într-o logică tipic mediatică. Dacă era conștient de succesele sale pe plan local, regional sau chiar internațional – mai ales datorită filmului *Gadjo Dilo*, el este însă departe de a fi la curent cu amploarea fenomenului de mediatizare care s-a creat în jurul numelui său. În prezent, trăiește în casa sa din Stâna, la marginea comunității țigănești și la marginea satului românesc, muzica sa fiind depășită astăzi de curențele muzicale actuale, neavând acces la mijloacele moderne de comunicare. Suntem siguri că Izidor nu a încercat niciodată să-și tasteze numele pe un calculator: ar fi avut surpriza să găsească 19.600 de rezultate în urma unei simple căutări pe *Google* (în 2009). Cuvântul *lume* (sau *globu' globului, globu' pământului*), care revine atât de frecvent în povestea sa de viață, și-ar fi întregit, în acest fel, semnificația în viziunea lui Izidor.

Dacă în epoca în care media cu care intra în contact erau reprezentate doar de radio și televiziune, Izidor era capabil să controleze sau să cunoască limitele mediatizării sale ca *subiect-patrimoniu*, odată cu medierea filmică și cu ceea ce am numit *cyber-mediatizare*, el, ca subiect uman mediator, rămâne în afara – sau în urma – propriei sale mediatizări. Ca și în mitul lui Pygmalion, imaginea mediatică pe care Izidor și-a construit-o despre el însuși, ca subiect-mediator, devine independentă, devine *obiect mediatic*: „În cazul hommemedium-ului, vehiculul transformă conținutul transferat, acesta fiind remodelat, metaforizat, metabolizat [...]. Transmiterea unui conținut de sens este de fapt încorporată în vehiculul său – subiectul uman, care îl supune legii sale. Caracterul *substanțial* al acestui tip de mediere umană face ca transmiterea să funcționeze aici ca trans-substanțializare, ca transmutare dinamică, și nu ca o reproducere mimetică – este vorba, aici, de o reproducere care adaugă, în aceeași măsură în care și reduce” (Debray, 2002: 49), adică o reproducere care interpretează, creează sens patrimonial.

Așa cum Izidor, ca moștenitor și transmitător al unui micro-patrimoniu imaterial, a conferit propriul său sens acestui patrimoniu, *media* moderne au preluat imaginea lui Izidor și i-au dat noi dimensiuni, transformând-o în *conținut mediatic*. Doar că, în cazul media actuale, mai ales *Web*, are loc un fenomen nou de *mise en abyme* mediatic, pentru că imaginea se reproduce prin ea însăși la infinit. După părerea noastră, vehiculele tehnice ale unei imagini sau ale unui sens patrimonial nu acționează, în niciun caz, de voie și în afara instanței umane – pentru că orice conținut pe care îl transportă media este creație umană. Și orice proces mediatic este rezultatul unei acțiuni a omului care este realizată *prin intermediul* media, acestea fiind doar *cadrele mediatice* ale unui act de comunicare esențialmente uman.

În concluzie, *omul-mediator* nu poate fi redus la un simplu vehicul mediatic „organic” al unui conținut informațional: subiectivitatea sa creatoare interacționează, în același timp, cu mașinile și aparatele moderne, precum și cu conținutul mediatic. „Pentru mediologie, omul nu este un scop” (Debray), iată o afirmație care trebuie pusă din nou în discuție. O *mediologie umană* este ilegală ca abordare a fenomenelor mediatice actuale? Este cert că, în această privință, mai avem de explorat și de cizelat multe piste noi de reflecție.

Referințe bibliografice

- Althabe, Gérard, 1997, „À propos du film documentaire”, *Martor*, nr. 2, pp. 15-32.
- Bakker, Peter ; Kyuchukov, Hristo, 2000, *What is Romani language ?* Centre des recherches tsiganes, Hertfordshire.
- Barth, Fredrik, 1995, „Les groupes ethniques et leurs frontières”, în Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart (coord.), *Théories de l'ethnicité*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 205-250.
- Beissinger, Margaret, 2003, „The Performance of Oriental Music in Contemporary Romania”, în Sheila Salo, Csaba Pronai (coord.), *Ethnic Identities in Dynamic Perspective*, Hungarian Academy of Science, Budapesta, pp. 229-236.
- Berger, John, 1972, *Ways of seeing*, Penguin Books Ltd, Londra.
- Berteaux, Daniel, 1997, *Les récits de vie*, Nathan, Paris.
- Chevallier, Denis, 1991, *Savoir faire et pouvoir transmettre. Transmission et apprentissage des savoir-faire et des techniques*, La Maisons des sciences de l'Homme, Paris.
- Cuisenier, Jean, 1995, *La tradition populaire*, Presses universitaires de France, Paris.
- Davallon, Jean, 2002, „Tradition, mémoire, patrimoine”, în Bernard Schiele, *Patrimoines et identités*, Musée de la civilisation/Multimondes, Québec, pp. 42-64.
- Davidová, Eva, 2003, „On the Songs of the Oláh Romanies”, în Sheila Salo, Csaba Pronai (coord.), *Ethnic Identities in Dynamic Perspective*, Hungarian Academy of Science, Budapesta, pp. 237-240.

- Debray, Régis, 1997, *Transmettre*, Éditions Odile Jacob, Paris.
- Debray, Régis, 2001, *Cours de médiologie générale*, Gallimard, Paris.
- Debray, Régis, 2002, *Des machines et des âmes*, Descartes et Cie, Paris.
- Dubé, Philippe, 2004, „The Beauty of Living”, *Museum international. Views and visions of the Intangible*, nr. 221-222, mai 2004, p. 127.
- Du Berger, Jean, 1978, „Luc Lacourcière : en quête du sens”, în Jean-Claude Dupont (coord.), *Mélanges en l'honneur de Luc Lacourcière*, Éditions Leméac, Ottawa, pp. 165-175.
- Fabre, Daniel, 1997, „Le patrimoine et l'ethnologie”, în Pierre Nora (coord.), *Science et conscience du patrimoine. Actes des Entretiens du Patrimoine, 28-30 novembre 1994*, Éditions du patrimoine et Fayard, Paris, pp. 59-72.
- Fraser, Angus, 1992, *The Gypsies*, Blackwell, Oxford, Cambridge.
- Joutard, Philippe, 1983, *Ces voix qui nous viennent du passé*, Hachette, Paris.
- Juhász-Miczura, Monika ; Jenő, Zsigó, 1997, „A világon bármiről lehet beszélni”, *Amaro-Drom*, 7, 3
- Liégeois, Jean-Pierre, 1983, *Les Tsiganes*, La Découverte/Maspero, Paris.
- Lowenthal, David, 1998, „La fabrication d'un héritage”, în Dominique Poulot (coord.), *Patrimoine et modernité*, L'Harmattan, Paris, pp. 107-127.
- Malvini, David, 2003, „Adrian, Taraf, and the Political Reception of Gypsy Music in Bucharest”, în Sheila Salo, Csaba Prónai (coord.), *Ethnic Identities in Dynamic Perspective*, Hungarian Academy of Science, Budapest, pp. 247-253.
- Mihăilescu, Vintilă, 1999, „Le monde enchanté de la culture populaire : Une lecture du discours ethnologiques roumain à travers ses enjeux idéologiques”, *Ethnologies*, 21 (2), pp. 27-45.
- Mureșan, Raluca, 2003, *Les Tsiganes «au marteau». Transactions identitaires chez les Chaudronniers de Sarulesti*, Les Presses de l'Université Laval, Québec.
- Nägel, Joane, 2004, „Constructing Ethnicity. Creating and recreating ethnic identity and culture”, *Social Problems*, 41 (1), pp. 152-176.
- Orléan, Matthieu, 1998, „Entretien avec Tony Gatlif”, *Cahiers du Cinéma*, nr. 523, aprilie 1998
- Piette, Albert, 1993, „La photographie comme mode de connaissance anthropologique”, *Terrain*, 18, martie 1993, pp. 129-136.
- Pons, Emmanuelle, 1995, *Les Tsiganes en Roumanie : des citoyens à part entière ?* L'Harmattan, Paris.
- Popescu, Ioana, 1998, „The Documentary Photograph. Questions with and without Answer”, *Martor*, nr. 3, pp. 73-81.
- Poulot, Dominique, 1998, *Patrimoine et modernité*, L'Harmattan, Paris, Montréal.
- Rădulescu, Speranța, 1996, „Gypsy Music versus the Music of Others”, *Martor*, nr. 1, pp. 134-145.
- Rădulescu, Speranța, 2000, „Musiques et métissage pan-balkaniques en Roumanie”, *Cahiers de musique traditionnelle*, nr. 13 (Métissages), pp. 151-162.
- Rădulescu, Speranța, 2004, *Taifasuri despre muzica țigănească – Chats about gypsy music*, Paideia, București.
- Reyniers, Alain, 1998, „Quelques jalons pour comprendre l'économie tsigane”, *Études tsiganes* V, 12, pp. 8-27.
- Schiele, Bernard, 2002, „Jeux et enjeux de la médiation patrimoniale”, în Bernard Schiele (coord.), *Patrimoines et identités*, Musée de la civilisation/Éditions MultiMondes, Québec, pp. 1-12.

- Taruskin, Richard, 1995, *Text and Act. Essays on Music and Performance*, Oxford University Press, New York, Oxford.
- Tiproc, Iosif, 2003, „Țigani din Stâna au jucat într-un film interzis în România”, *Informația de duminică*, 6 aprilie 2003, p. 5.
- Todorova-Pirgova, Iveta, 1999, „Cultural images of the ethnic groups and ethnic interrelations in the Balkans”, *Ethnologies*, 21 (2), pp. 147-175.
- UNESCO, „Nouvelles notions du patrimoine : itinéraires culturels”, ([http : mirror-us.unesco.org](http://mirror-us.unesco.org)), accesat la 23.10.2011.
- Williams, Patrick, 1989, *Tsiganes : identité, evolution*, Syros, Paris.

Cum a devenit țiganul bau-bau?

Petre Matei

Mi-e dor să fiu copil... Vreau să fiu din nou aceiași [sic !] copilă cu părul blond care credea în Moș Crăciun și căreia îi era frică de Bau-Bau... și care avea oroare de țigani pt că îi era frică de ei că o ¼r½ să vină și o[r] să o fure... De ce nu putem fii [sic !] copii pt totdeauna ? Unde-i inocența ? Unde-i sinceritatea ? Unde e sufletul nostru ? Unde-i puritatea ?¹

În momentul în care mi-am propus recurgerea la un motto am ezitat, neștiind dacă să aleg un citat jungian – cu autoritate – despre frica de *omul negru*, comună tuturor copiilor², sau un text naiv găsit pe un blog, scris de o persoană oarecare, cu greșeli de ortografie. Într-un final, am optat pentru a doua variantă din mai multe motive. În primul rând, textul, în ciuda greșelilor, este mai descriptiv și mai reprezentativ pentru ceea ce intenționez să fac, surprinzând frica de bau-bau și oroarea față de țigani resimțită de un copil obișnuit care, într-un context anume, a învățat să se teamă de țigani, imaginându-și-i ca hoți de copii. Pe de altă parte, textul este emblematic pentru tipul de surse la care vom recurge. Pe lângă surse „serioase”, precum presa vremii, materiale de arhivă, beletristică, articole de specialitate, am folosit și surse cumva neortodoxe, precum articole pentru părinți, liste de discuții, bloguri, site-uri despre legende urbane, propriile amintiri, discuții cu diverși prieteni (deja părinți sau nu) etc.

Imaginea țiganului ca hoț de copii este mai complexă decât pare la prima vedere. Disciplinarea copilului, obținută prin frică, face obiectul studiului, dar această percepție a țiganului nu s-a limitat strict la copii (Ranke, 1932 ; Beitzl, 2007 ; Pamfile, 1916). Există o suprapunere și, dacă acum tendința este de a crede că țiganul – hoț de copii nu-i mai bântuie decât pe unii copii

1. (<http://nimiculdincapulmeu.blogspot.com/2009/01/mi-e-dor-sa-fiu-copil.html>), accesat la 27.07.2009.

2. „Frica de «omul negru» o are în definitiv orice copil” (Jung, 2008 : 33).

(neastâmpărați), noi credem că a fost o vreme (este încă pentru unii!) când inclusiv adulții credeau în veridicitatea acestei imagini. Tematica țiganului ca hoț de copii ar putea fi abordată din mai multe perspective: istorie a copilăriei, a disciplinării copilului, dar și a alterității, a fricilor și a zvonurilor de tot felul. În analiza acestei imagini ne propunem să nu ne rezumăm, din comoditate, la registrul devenit în ultima vreme corect politic: ar fi exclusiv o legendă, nefondată documentar, dovadă a xenofobiei majorității la adresa țiganilor.

1. Bau-bau – imaginea copiilor

Pentru început, vom schița imaginea bau-baului generic, pe care-l tratăm drept mijloc pedagogic, bazat pe frică, încadrându-l la evoluția fricii și a raporturilor părinților cu copiii. În plus, ni se pare interesant să abordăm fenomenul de diminuare a rolului bau-baului (inclusiv etnic) în educația copilului, parte a unui fenomen mai amplu de reducere a fricii. Tot aici, vom vorbi despre diferitele fațete luate de bau-bau, reprezentat de personaje de diferite facturi: a) fictive; b) reale, mandatate cu autoritate, capabile să pedepsească, diferind în funcție de context: călău, preot, polițist, doctor etc; c) bau-baul etnic (străinii care servesc înfricoșării/cumințirii copilului, aici putând fi incluși și țiganii sau evreii). Nu trebuie însă uitat că *străinul*, deci implicit și bau-baul, variază, putând fi tot atât de bine și românul, cum se întâmplă în unele comunități de țigani care, în oglindă, se servesc de *gadje* pentru a-și cuminți copiii.

1.1. Bau-bau generic. Ipoteze

Pentru început să intrăm în lumea copilului și a raporturilor sale cu diferite personaje înfricoșătoare, din care ajunge să facă parte și țiganul. Ne interesează frica, felul în care ea este construită, articulată, utilizată ca mijloc pedagogic, întrucât toate acestea pot surprinde și raporturile adulților cu copiii și ar putea fi incluse într-o istorie a copilăriei. Noi nu ne propunem aici acest lucru, ci doar încercăm integrarea țiganului într-un model explicativ făcând eventual speculații, în lipsa unor studii consacrate subiectului în spațiul românesc. Încadrarea nu va fi de finețe, ci va surprinde, în linii mari, o anumită schimbare de atitudine, tensiuni între diferite feluri de relaționare cu copiii, toate acestea putând fi explicate dintr-o perspectivă istorică.

Există numeroase personaje fictive sau inspirate din realitate, pozitive sau negative, la care adulții recurg pentru a impune norme/limite copiilor mici. Prin intermediul acestor personaje negative, frica de înstrăinare (de-a fi pierduți, furați, de-a rămâne singuri etc.) este canalizată în scopul obținerii

unei educări rapide. Dacă nu fac ce trebuie, vor exista consecințe. Rezultatul scontat și obținut? Cumințirea copilului și întărirea atașamentului față de părinți, arătându-i-se ce i s-ar putea întâmpla, dacă: 1-nu se cumințește; 2-nu intervine părintele dispus, în ciuda poznelor, să ierte, intervenind pe lângă personajul amenințător care vrea să-l ia pe poznaș.

Recurgerea la un astfel de personaj pare universală¹ tocmai datorită utilității sale (contestarea din ultima perioadă trebuie contextualizată), rolul său fiind același: de-a cuminți. Credem că putem demonstra arătând, de pildă, similitudinile dintre poezia „Cântec” a lui Coșbuc și o gravură germană de secol XVII. La Coșbuc, copiii care plâng, care nu se poartă bine, riscă să fie furati. Părintele intervine și alungă, dacă nu personajul, măcar cheful copilului de-a plânge sau de-a face boroboaze: „A venit un lup din crâng/Și-alerga prin sat să fure/Și să ducă în pădure/Pe copiii care plâng./Și-a venit la noi la poartă/Și-am ieșit eu c-o nua: /Lup flămând cu trei cojoace,/Hai la maica să te joace/Eu chemam pe lup încoace,/El fugea-ncotro vedea./Ieri pe drum un om sărac/Întreba pe la vecine: /Poartă-se copiii bine? /Dacă nu, să-i vâr în sac! /Și-a venit la noi la poartă/Și-am ieșit eu și i-am spus: /Puiul meu e bun și tace/Nu ți-l dau, și du-te-n pace! /Ești sărac, dar n-am ce-ți face! /Du-te, du-te! și s-a dus./Și-a venit un negustor/Plin de bani, cu vâlvă mare,/Cumpăra copii pe care/Nu-i iubește mama lor./Și-a venit la noi la poartă/Și-am ieșit și l-am certat: /N-ai nici tu, nici împăratul/Bani să-mi cumpere băiatul! /Pleacă-n sat, că-i mare satul,/Pleacă, pleacă! și-a plecat”². Chiar dacă provine din alt spațiu și din altă perioadă, gravura surprinde aceeași strategie din partea părinților și aceleași reacții dorite din partea copiilor. Un personaj fioros, Kinderfresser (mâncătorul de copii)³, cu sacii și buzunarele pline până la refuz cu copii, se apropie amenințător de alți copii care, înspăimântați, se refugiază în poalele mamei ocrotitoare (Mödlhammer, op. cit.: 32).

1.2. *Tendința de diminuare*

Există o evoluție nu doar a copiilor și a pericolelor la care sunt expuși, determinând combinații și diverse schimbări suferite de personajele invocate

1. Jung (op. cit.: 33), dar și „Bogeyman” (<http://en.wikipedia.org/wiki/Bogeyman>), accesat la 27.07.2009.
2. „Cântec”, poezia lui Coșbuc, a fost scrisă în 1888 și publicată pentru prima oară în 1896 în *Fire de tort*. Potrivit lui George Călinescu, Coșbuc ar fi fost „creatorul la noi al poeziei pentru copii [...] el găsește acea ingenuitate de ninananana cu care să poată versifica miturile sperietoare pentru copiii mici” (Coșbuc, 1972: 58-59, 384).
3. Pentru Kinderfresser vezi: Mödlhammer, 2001; Delumeau, 1986, vol. II: 167; „Kinderschreckfigur” (<http://de.wikipedia.org/wiki/Kinderschreckfigur>), accesat la 27.07.2009.

(Beitl, op. cit : 215), dar există – și asta ni se pare interesant – o evoluție a fricii în general, a interacțiunii cu frica : utilă, de folosit sau de respins ? Aceasta relaționează cu istoria raporturilor cu copiii. Poveștile cu bau-bau fac parte din ceea ce, acum, s-ar numi „minciuni educative” care, în general, se transmit de la o generație la alta. În ciuda universalității și a utilității sale într-un context, mai nou se face remarcată o tot mai vizibilă tendință de denigrare și de eliminare a bau-baului, de fapt, a fricii ca metodă de educare.

Disputa asupra fricii. Contextul occidental. În general, în societățile tradiționale utilizarea fricii cu scopuri educative (decă și invocarea bau-baului) era un lucru comun, lucru confirmat și de scrierile autobiografice. Frica părea, de altfel, necesară în creșterea copiilor mici, altfel greu de urmărit, riscând să se înecă, piardă, ardă etc. Treptat însă se produce o schimbare, tot mai vizibilă începând cu secolul al XVIII-lea. Bau-bau rămâne o practică frecventă, dar începe să se producă, din partea elitelor, o critică tot mai accentuată la adresa sa. Lucrul era cumva de înțeles, întrucât membrii elitelor își permiteau să renunțe la el, având posibilități mai bune de a-și supraveghea copiii, reducând pericolele. Alta era situația claselor de jos, a țăranilor în general. Ei nu doar că erau cumva dependenți de utilizarea fricii cu scop educativ, dar probabil că părinții care spuneau propriilor copii astfel de povești erau, și ei, destul de predispuși la superstiții (Beitl, op. cit : 213). Această critică a bau-baului, a utilizării fricii pentru copii, se suprapune unui fenomen mai amplu de devalorizare a fricii. Însă cei care-și permiteau criticarea bau-baului erau, în general, cei aparținând unor categorii sociale superioare. Acești membri ai elitelor încep să manifeste o grijă aparte față de contactele propriilor copii cu membrii claselor de jos, exprimată prin teama față de posibilitatea ca fetele în casă, slujnicele, să le sperie copiii cu aceste personaje (Dekker și Röling, 2004 : 354).

Disputa asupra fricii. Cazul românesc. Nu dispunem de suficiente materiale care să ne permită să facem o analiză diacronică a relației românilor cu bau-bau. Este probabil că renunțarea la frica/bau-bau ca mijloc educativ să se fi produs (să se producă) și în spațiul românesc dinspre elite către mase, dar detalii ne lipsesc. Putem însă lansa ipoteze care ar putea fi ulterior confirmate sau nu. În colecția lui Pamfile, apărută în 1916, unul dintre informatori menționează utilizarea bau-baului, dar recomandă renunțarea la el (Pamfile, op. cit. : 274). Nu știm însă în ce măsură acest caz era reprezentativ.

Deocamdată ne rezumăm la prezentul și trecutul foarte recent. În momentul de față, taberele sunt împărțite între cei care recurg la serviciile sale (în general părinții, fenomenul fiind foarte vechi) și cei care le resping. Tot așa cum, mai nou, unii părinți își cumpără cărți (străine) despre cum să-ți crești copilul, traduceri, sau sunt influențați de psihologi, la rândul lor, racordați

la o școală de gândire care respinge fricii calitatea de mijloc pedagogic adecvat. Discutăm aici pe de o parte recomandările psihologilor, pe de altă parte reacția părinților.

Există argumente favorabile, utilizate de părinți și chiar de psihologi. Potrivit acestei argumentații, oricum, copiii, după vârsta de opt ani, demonstrează singuri aceste imagini ca nefiind reale, dar numai după ce acestea își vor fi făcut rolul de a elimina riscuri, prin frica provocată copiilor mici, mult mai convingătoare, se zice, comparativ cu pretinsa ineficiență a argumentelor rezonabile. Riscurile la care copiii se expun sunt mai mici, părinții sunt mai liniștiți, efortul lor (ca și consumul de nervi, de altfel) fiind reduce considerabil (fapt devenit acum condamnabil!)¹. Alt avantaj ar fi acela că, invocând personaje fantastice, copilul își îmbogățește imaginația. Aceste mituri pot fi pozitive sau negative și evident că variază².

De cealaltă parte, se tot înmulțesc argumentele contra, existând o atitudine ostilă la adresa lui bau-bau și a părinților care-l invocă. Vârf de lance al acestui trend sunt psihologii. Astfel, se afirmă că recurgerea la bau-bau, primitivă, brutală, bazată pe frică, manifestă egoism și lipsă de atenție din partea părinților, prea puțin dispuși să colaboreze cu copiii, explicându-le rațional (chiar dacă efortul ar fi mai mare) motivele pentru care se așteaptă de la ei un anumit comportament. Părinții l-ar invoca pe bau-bau mai mult pentru propria lor liniște decât pentru siguranța copiilor. Cumintirea prin frică va fi, susțin psihologii, scump plătită de copil al cărui psihic ar fi grav afectat, devenind timid, nevrotic (și nu e bine, nu-i așa?)³. Potrivit psihologilor, părinții ignoranți sacrifică viitorul propriilor copii pentru meschina lor liniște. Se diminuează teama provocată copiilor, apărând o nouă teamă pentru părinți: cum sa-mi cresc copilul?⁴ În prezent, pare că se dorește ca

-
1. Steluța Indrei, „Mi-e frică de întuneric”, (http://www.copilul.ro/Mi_e_frica_de_intuneric-a2881.html), accesat la 27.07.2009.
 2. Marius Radu, „Îl cunoști pe Bau-Bau?”, (<http://www.babyonline.ro/Copilul-tau/Psihologie/Îl-cunosti-pe-Bau-Bau.html?a=4140/532072&p=1>), accesat 27.07.2009.
 3. Robert Cristian, „Miturile copilăriei”, (<http://www.e-sana.ro/index.php?a=1272>), accesat la 27.07.2009.
 4. Marius Radu, op.cit.: „Amenințările cu Bau-Bau au apărut probabil din primele clipe ale istoriei omului, ca metodă sălbatică și dură de constrângere, în lipsa imaginației sau flerului de a stăpâni un copil. Folosirea unei imagini monstruoase în educarea copilului de vârstă mică are unele mici avantaje, dar este puternic contrabalansată de foarte multe riscuri legate de traumatizarea psihică a micuțului. [...] Amenințarea cu Bau-Bau îi creează deseori micuțului o stare de ușoară teamă. [...] Pe acest fond anxios, se pot dezvolta stări nevrotice, insomnii, dar și o conturare a unui comportament ezitant, nesigur pe sine, timid”; Haica, „Nu mi-e frică de bau-bau”, (<http://www.babyonline.ro/Copilul-tau/Dezvoltare/4-5-ani/Nu-mi-e-frica-de-Bau-bau.html?a=3547/12114>), accesat la 27.07.2009.

atitudinea față de copii (inclusiv față de cei foarte mici) să devină un fel de parteneriat părinți-copii, bazat pe explicații raționale. Părinților li se recomandă să le explice odraslelor de ce, de pildă, este important să se culce devreme, să le sugereze recompense etc., dar să nu apeleze la bau-bau. Putem constata o anumită diminuare a bau-baului, pe fundalul unei dezvrăjiri a copilăriei, determinată de un complex de factori: modificarea felului în care sunt percepuți copiii, investiții în copii puțini (1-2), capacitatea fizică (timp mai mult, copii mai puțini) de a avea grijă de ei, de a discuta cu ei, de a apela la anumite discuții rezonabile, medicalizare (noi frici, medicale de această dată, că s-ar putea produce traumatizarea/nevrozarea copilului, resimțită ca serioasă în contextul creșterii importanței rolului medicinei/psihologiei în viața modernă).

Această tensiune în reprezentarea bau-baului este vizibilă nu doar în discursul psihologilor, ci și în felul în care aceste idei sunt receptate și aplicate de către părinți. Direcția este de la psihologie, știință tot mai înzestrată cu autoritate, către părinți. Articole care încep cu „Să-l alungăm pe bau-bau”, recomandând părinților stratageme împotriva bau-baului strecurat în mintea copilului, par a avea efecte. O dovedește și succesul, altfel frapant, al unei melodii intitulată „Nu mi-e frică de Bau-Bau”¹. Spicuim din textul melodiei, al cărei efect se înscrie în seria eforturilor de alungare a bau-baului prin joc: „Când copilu’ nu’i cuminte/Cei mari altă treaba n’au!/Și vor să’l învețe minte.../«Stai că vine acum bau-bau!/Oare câte gheare are?/Cum o arăta bau-bau?/Cât de fioros e oare?»/[...] Vorbe goale pot să toarne/Cei ce doar din gură dau/Că’i urât, că are coarne/Nu mi’e frică de bau-bau!/[...] Eu acum le dau o veste/Celor care s’au speriat/E’o legendă, e’o poveste.../Hey, bau-bau n’a existat!”². Explicații pentru acest succes se găsesc în comentariile postate de ascultatori din care reiese reacția copiilor, încântați de cântec. Părinții, exasperați probabil, recurg la melodie pentru a-și scăpa copiii de frica de bau-bau. Tipul acesta de discurs ofensiv la adresa bau-baului se regăsește în surse diferite, indiferent că este vorba de limba engleză, germană sau română.

Tendința, așa cum reiese de pe forumuri, este de a-i considera stupizi pe cei care apelează la bau-bau pentru educarea copiilor, presiunea fiind în sensul renunțării la bau-bau. Totuși acesta pare a rămâne o prezență reductibilă, deși

1. Care, postată pe youtube, înregistra deja la data de 27.07.2009 peste 1.800.000 accesări (patru luni mai târziu, la 23 noiembrie 2009, avea mai mult de 2.600.000 accesări), cu mult mai mult decât înregistrase, de pildă, Maria Tănase cu al ei „Bun e vinul ghiurghiuliu” (la 27 iulie 2009, doar un modest număr de 247.000 accesări, pentru a crește la doar 306.000 în data de 23 noiembrie 2009).
2. „Nu mi-e frică de Bau-bau”, (<http://www.utilecopii.ro/tv/?p=78>), accesat 26.06.2008. Melodia poate fi descărcată de pe youtube.com (<http://www.youtube.com/watch?v=dtNKGgShVP8&feature=related>), accesat la 26.06.2008.

tot mai controversată, pe fundalul nevoii de-a apela la mijloace rapide de potolire a neastâmpărului copilului.

1.3. Fațetele bau-baului.

Personajele invocate pentru a speria și cuminți copiii au variat, schimbându-se în timp și-n spațiu (geografic, cultural, social) : lupul, spiriduși, jandarmul, polițaiul, doctorul, popa, vreun unchi mai redutabil, străinul țigan, evreu, chiar român sau maghiar (*gadjo*) pentru unele comunități țigănești tradiționale, sclavul negru în Brazilia (Freyre, 2000 : 364-368) etc. Lista poate continua. Împărțim aceste personaje în trei categorii¹ : 1) personaje fictive, ireale, cu forma incertă ; 2) personaje reale, care ajung să inspire frică prin autoritatea cu care sunt mandatate ; 3) persoane reale care îngrozesc pentru că sunt, în raport cu comunitatea care vehiculează aceste povești, străini, suspecți din varii motive (țiganul, evreul etc).

1) *Personaje fictive, ireale, cu forma incertă*. În această categorie vom reuni sub denumirea generică de bau-bau o mulțime de personaje, sălășluind sub pat, în dulap, în pădure etc, inspirând groază. Schițarea unei evoluții a bau-baului pentru spațiul românesc se dovedește dificilă. Din păcate, nu cunoaștem studii despre aceste personaje care trebuie să fi bântuit copilăria românilor, iar definiția din DEX este săracă în informație : „personaj imaginar cu care se sperie copiii mici”².

Alta este situația în spațiul german, unde lucrări despre acest subiect sunt disponibile, permițând accesul la astfel de reprezentări. Studiile din Germania³ ne servesc drept fundal. Unele personaje dispar, apar altele, specializate în înfricoșarea anumitor copii, făcând anumite pozne, care pleacă de lângă părinți, riscă să cadă în fântână, râu etc. Sunt chiar reprezentate ca fiind dotate cu cârlige cu care i-ar prinde pe copii și i-ar trage în adâncuri etc. (Beitl, op. cit. : 137-140). Se poate astfel surprinde evoluția anumitor frici, creșterea sau scăderea ponderii anumitor personaje. Pentru spațiul german menționarea unor astfel de personaje este documentată deja pentru secolul al XIV-lea (Ranke, op. cit), pe când la noi cele mai vechi menționări ale bau-baului de care avem cunoștință sunt din a doua jumătate a secolului

-
1. Clasificările pot varia, în funcție de aspectele care se doresc evidențiate. Vezi Widdowson (1971).
 2. (<http://dexonline.ro/search.php?cuv=baub%C3%A1u>), accesat la 13.07.2009.
 3. Numeroase informații despre personajele care îi sperie pe copii în spațiul german putem găsi la Beth, (1932), Ranke (op. cit.), dar și în minuțioasa carte deja citată a lui Richard Beitl. Cu acribie, Beitl, care a dispus de o importantă arhivă etnografică constituită la mijlocul secolului al XIX-lea, a identificat numeroasele personaje, le-a catalogat, identificând particularități, zone de răspândire, chiar evoluția acestora, dând referințe istorice etc.

al XIX-lea (Florea Marian, Coșbuc, Hașdeu, Pamfile etc.), deși credem că ele evident trebuie să fi fost mult mai vechi.

Presupunem că, în linii mari, situația din Germania nu este cu mult diferită de situația de la noi. În dicționarul lui Hașdeu apar menționați termenii de „bau” și de „babaua”, ultimul fiind însă substantiv feminin. Hașdeu, deși inițial observă similitudini între denumirile date în spații diferite personajelor „bau-bau”, preferă, totuși, să interpreteze situația bau-baului românesc dintr-o perspectivă relativ îngustă, făcându-l să contribuie la demonstrarea originii comune a italienilor și românilor : „Mumele din Sicilia speria pe copiii lor întocmai ca Românele [...] tot așa în mai multe dialecte italiene secundare. Noi nu ne sfiim dară a privi acest cuvânt că o moștenire curat italică” (Hașdeu, 1893 : 2263). Cuvântul există însă și în alte spații, fiind mult mai răspândit.¹ De altfel, multe dintre denumirile lor sunt destul de asemănătoare, termenul părând a avea la origine o interjecție substantivată : bau (în engleză, booo, în germană, buuuu etc)², specifică și accesibilă copiilor (Beitl, op. cit. : XXXIV).

În lipsa unei lucrări analoge la noi, sursele noastre sunt destul de sărace. Interesante ni se par totuși cele șase pagini din lucrarea lui Pamfile, consacrate subiectului, dar și aceste referințe sunt sumare, conținând doar vagi sugestii despre răspândirea lor și contextele în care erau utilizate. În realitate, gama personajelor de acest tip este mult mai mare, nereducându-se la bau-bau. Acesta nu ocupă un loc privilegiat, de pildă, în studiul lui Pamfile, nefiind decât unul din lunga listă cu personaje bune de speriat copiii din care enumerăm : Bâja, Bâca, Cau, Diudiul, Bau sau Baul, Babau sau Babaua, Băbăcul, Băbălucul sau Băbăluca, Bodaia, Bolea, Catabolea, Calie, Borza, Goța sau Goța, Goga sau Gogul, dar și țiganul, turcul, baba, moșul, moșneagul, nebunul etc³. Evident că frica putea fi provocată de multe alte lucruri, după

1. Wikipedia îl menționează ca fiind întâlnit nu doar în Italia, Germania și România, ci și în Egipt : „Bogeyman”, (<http://en.wikipedia.org/wiki/Bogeyman>), accesat la 27.07.2009.
2. Pentru o trecere în revistă a explicațiilor date privind originea cuvântului „bogey”, vezi Widdowson (op. cit. : 106-115).
3. „Închipuirea copilărească cunoaște o mulțime de ființe nevăzute cari caută să îngrozească pe copii, mai ales la chemarea părinților și a celor din preajma lor, mai ales atunci când au făcut o greșală sau sunt gata să o facă : Un copil se târăște prin casă, jucându-se, și cum poate, ajunge pe vatra cu jăratec, gata să pună mâna pe un tăciune. Mama lui, ca să-i atragă băgarea de samă că acolo, în foc, este o primejdie, îi strigă : —Bâja ! Dacă copilul nu înțelege, pune mâna pe cărbune, se frige, începe să țipe și atunci, cum se pricepe, își dă samă că acolo este Bâja, o ființă tainică ce locuiește în jăratec, — e poate chiar jăratecul, — pe vatră, în cuptor, în sobă, sub horn. Când copilul se joacă în pat, ca să fie ferit de a cădea, mama lui, ca și toți cei din casă, îi strigă : — Bâca ! Fugi, că dai

cum dovedește și Pamfile cu propriile-i temeri, alimentate de părinți. Cu ce-l speriau ? Cu gara !¹ Probabil că multe dintre aceste personaje, menționate de Pamfile, acum nu mai spun mare lucru multora dintre noi, dispărând în timp sau fiind încorporate într-un bau-bau generic².

2) *Personaje reale care ajung să inspire frică prin autoritatea cu care sunt mandatate, având dreptul de-a pedepsi*. Printre aceștia putem găsi călăul³, jandarmul, preotul⁴ (care poate tăia limba), doctorul (care face injecție în limbă), învățătorul etc. Astfel de cazuri se întâlnesc și în alte zone, precum în spațiul german (Beitl, op. cit. : 151).

3) *Bau-baul etnic : persoane reale care îngrozesc pentru că sunt, în raport cu comunitatea care vehiculează aceste povești, străini*, suspecti din varii motive : țiganul, evreul etc (Oișteanu, 2004 : 385-410 ; Beitl, op. cit. : 143-146 ; Delumeau, op. cit, vol. II. : 162-169). Parafrazând „iadul sunt

băca ! Dacă copilul nu se ferește și cade, a doua oară, privind în jos, va crede că acolo, lângă pat sau sub patul întunecos este o ființă nevăzută numită Băca care caută să-l facă să cadă, ca să-i pricinuească durere. Dacă copilul caută să între pe sub pat, unde, de multe ori nu prea este curat și unde stau scaunele, cofița cu târâte ori cu cenușă, cloșca pe cuiabar, ș.a. ; dacă copilul caută să iasă afară într'amurg, din preajma lui se aude numaidecât : —Fugi, că acolo e Cau sau Caul ; nu deschide ușa că intră Cau ! Și firește, copilul, închipuindu-și că acel Cau este o ființă răutăcioasă, cum ar fi mîța, cănele, broasca, ș. a., închide repede ușa sau fuge dela pat, uitându-se cu frică într'acolo. Diudiu este personificarea frigului, pentru copii, dar îl denumesc astfel și oamenii în vârstă, în glumă, atunci când văd că ușa este deschisă : — Închideți ușa că vine Diudiu ! [...] Bau sau Baul, despre care copiii cred că are înfățișarea lupului, al cărui urlet ar fi bauuu ! Babau sau Babaua, Băbăcul, Băbălucul sau Băbăluca [...] Bodaia, care e „Dracul cel pocit, care sparie și iea copiii. [...] Bolea [...] Catabalea [...] Calie [...] Borza [...] Cu Goța sau Goța, se sperie, prin Ardeal, copiii când plâng. Goga sau Gogul” (Pamfile, op. cit. : 272-276).

1. Ibidem : 275-276.
2. Pentru influența nivelatoare a orașelor asupra variatelor forme de bau-bau, vezi Beitl (op. cit. : 106).
3. Călăul, la început de secol XX, încă era invocat pentru a speria copiii : „Până acum câțiva ani trăiau încă mulți bătrâni cari au asistat la spânzurarea Cuciucesei, pe Dealul Polonicului din Dorohoi [...] Execuția tinerei boeroaice din Iași și mai cu seamă chipul fioros al călăului Gavril Buzatu au lăsat o întipărire atât de adânc, asupra populației dorohoene, încât și astăzi încă poporul de jos domolește zburdălnicia copiilor neastâmpărați, cu vorbele : «Fiți cumiști, că vine Buzatu ! »” (S.B., 1924 : 12).
4. „În țările protestante, apariția ciudată a iezuiților îmbrăcați în negru este folosită pentru a speria copiii” (Beitl, op. cit. : 154). O astfel de frică a fost resimțită și de Jung, copil fiind, provocată de suspiciunea protestanților față de catolici, suprapusă costumului negru al iezuitului, ceea ce îl transforma în omul negru (Jung, op. cit. : 30-31).

ceilalți”, și păstrând proporțiile, am putea spune că bau-baul poate deveni celălalt, străinul. Suficient de îndepărtat, încât să fie resimțit ca străin, dar, totuși, suficient de apropiat, încât apariția sa periodică să inspire groază copilului (evreul, țiganul cu sacul care vine prin sate, cerșește, muncește, pleacă mai departe). În acest al treilea caz, nu credem că este exclusiv o născocire a adulților (care nu ar crede sau nu ar fi crezut în ea) ci, mai degrabă, o suprapunere parțială, producându-se o alunecare dinspre temerile adulților către copii.

Acești străini pot varia, în funcție de caracteristicile culturale: așa-zișii „Walschen” – muncitori italieni la calea ferată în orașul german de unde provenea Richard Beitzl (op. cit.: 154) – evreul, țiganul, chiar românul, maghiarul pentru unele comunități tradiționale de țigani etc. Totuși anumiți străini pot deveni bau-bau pentru copiii din mai multe spații culturale. Printre aceștia, cei mai de succes par a fi evreii și țiganii.

Evreul face parte din aceasta galerie de străini care inspiră frică atât adulților, cât și copiilor, în calitate de, zice-se, hoți de copii. Despre legenda omorului ritual atribuit evreilor există numeroase studii afară, mai puține, însă, în România, unde Andrei Oișteanu reprezintă o excepție fericită. Tot Oișteanu surprinde și înfricoșarea copiilor cu această imagine a evreului de hoț de copii, observând că adeseori evreul era asociat cu un sac în care i-ar fi răpit pe copii. Evreul real, vânzător ambulant, purtându-și în sac marfa, se suprapunea evreului imaginar care și-ar fi folosit sacul pentru a răpi copiii¹. De altfel, sacul acesta care ar fi servit răpirii de copii este un atribut nu doar al evreului, fiind asociat cu numeroase alte personaje care, în funcție de context, erau acuzate de lucruri asemănătoare. Imaginați ca purtători de sac sunt și acei *Kinderfresser-i* ai Occidentului medieval, sclavul negru din Brazilia², țiganul din secolul XX, dar lista personajelor bau-bau purtătoare de sac este foarte lungă³.

1.4. Despre țigan ca bau-bau

Țiganul este doar unul dintre multele personaje care au ajuns să inspire frică. Între aceste personaje reale și bau-bau pot exista influențe reciproce, putând evolua, schimbându-se în funcție de copilăria fiecăruia. Motivele pentru care țiganul ajunge sperietoare de copii nu se întâlnesc doar în România. În principiu, personajele reale care ajung să fie invocate pentru a

1. Oișteanu, op. cit.: 401-402; mai detaliat despre înfricoșarea copiilor cu evreul, vezi Beitzl (op. cit.: 143).
2. „În zonele rurale din Sud persistă superstiția turcului care-i mănâncă pe copii, superstiție care nu se întâlnește în Nord. Cea despre negrul cu desaga încă nu și-a pierdut de tot vechiul prestigiu” (Freyre, op. cit.: 366-367).
3. „Bogeyman”, (<http://en.wikipedia.org/wiki/Bogeyman>), accesat pe 27.07.2009.

speria copiii aparțin unor grupuri marginale, cerșetori, vagabonzi, evrei, țigani etc. deja suspectate (Delumeau, op. cit., vol. I : 322-330). Printre aceștia, țiganii excelează datorită nomadismului¹. Trebuie înțeles că „mitul” corespundea unor nevoi. Țiganul a putut juca un rol important în această listă întrucât este străinul prin excelență, ce poate fi prezentat copiilor. Este suficient de îndepărtat încât să nască suspiciuni, dar suficient de apropiat, de prezent, încât să poată fi reprezentat ca pericol periodic. Este nomad. Vine și pleacă, dar se mai întoarce oare ? Nu putea fi asemeni vecinului „Dumitru”, pe care-l vezi peste gard, la cârciumă sau la biserică, cu ai cărui copii te puteai juca, pe care părinții îl cunoșteau și se salutau, de la care te puteai întoarce. Copilul era pus în fața alternativei de-a fi luat nu de oricine, de parcă nu ar fi fost suficient, ci de un *țigan*. Pe de altă parte, este un străin dubios, sărac, intrând, ce-i drept, des în contact cu majoritarul, dar în locuința acestuia, în calitate de cerșetor sau de telal, chivuță etc., adeseori dotat cu un sac în care, se spune, țiganul ar ascunde copiii pe care-i fură. Asemeni evreului, și în cazul țiganului se realizează această suprapunere între țiganul real, dotat cu sac (cerșetor, telal) și cel imaginar, corespunzând motivului hoțului de copii.

Frica de înstrăinare resimțită de copii, de pierdere de părinți, este folosită pentru a-i speria pe copiii neascultători, iar țiganii sunt folosiți în acest scop. În mare, există trei variante :

- 1) *ești copilul meu, dar, dacă nu ești cuminte, dacă ieși din casă, dacă plângi, dacă te duci în pădure, vei fi furat de țigani, fără voia mea, a părintelui ;*
- 2) *ești copilul meu, dar, dacă nu ești cuminte, vei fi luat de țigani cu voia mea, te dau la țigani pe potcoave, cuie*, produse văzute ca țigănești. Această variantă pare a fi fost mai eficientă. Cum își dau țiganii seama dacă ai fost sau nu cuminte ? Dar părinții știu și te pot da, nu ? Multe dintre aceste amenințări, pentru a fi mai credibile, țineau cont de specificul țiganilor nomazi, dar nu numai (puteau fi și țiganii telali, străbătând străzile orașelor cu sacul în spate). În momentul staționării într-o comună, femeile treceau din casă în casă, anunțându-și serviciile – reparat căldări, spoit etc., și luau obiectele pe care bărbații le reparau. Aducându-le înapoi gata reparate, primeau pentru serviciile oferite produse, adeseori alimente, haine pe care le transportau în traiste, saci. Astfel de schimburi fiind reale, amenințarea le putea părea copiilor cu atât mai eficientă.

1. „Singurul nomad pe care Europa centrală încă îl cunoaște este țiganul [...], ceea ce îl face o figură foarte importantă printre personajele invocate pentru a speria copiii. [...] În Transilvania, Silezia și Prusia Orientală se zice uneori că țiganii bagă copiii în sac. Alte amenințări sunt că țiganii iau copiii în căruțele lor, că fac săpun din ei [...]. Țiganul nu este suficient de bine adaptat cultural. De aceea, chiar și astăzi, el rămâne în general străin și neprotejat. Nicăieri nu este oprită includerea lui în întunecata armată, mai mult sau mai puțin mitică, a personajelor care sperie copiii” (Beitl, op. cit : 140-147).

3) *nu ești, în realitate, copilul meu, nu ești cuminte, deci ești al ȝiganilor cu care și semenii și de la care te-am luat pe un ciur de mălai* (obținut de ȝigani pentru serviciile și produsele lor). Tipul ășta de amenințare pare încă a se păstra. Cităm un exemplu menționat nouă de A.M., (n. 1984), absolventă de Sociologie : „Te-am luat de la ȝigani pe un ciur de mălai. Dacă nu ești cuminte, te dau înapoi”.¹ Efectul asupra copilului este bine descris de un alt repondent, V.V., din Drăgășani (n. 1951), contabil, care, în copilărie, a avut de-a face cu o amenințare asemănătoare : „Pe atunci ȝiganii erau nomazi. Eram cu mama, cu tata [...] Și spuneau că nu sunt al lor, că sunt luat de la ȝigani. Și dacă eram neastămpărat spuneau : «Te-am luat pe un ciur de mălai de la ȝigani»... sau pe potcoave, ce făceau ei atunci. [...] Îmi părea rău. Că ȝi-era drag cu părinții. Să-ȝi zică că nu ești al lor...”². Această stratagemă nu se limitează, evident, la spațiul românesc, la ea recurgându-se inclusiv pentru cumințirea copiilor din Marea Britanie : „amenințarea cu răpirea a devenit materie primă pentru cântecele de leagăn și muștrările folosite pentru a-i determina pe copii să se comporte cum trebuie. [...] Părinții pot chiar certa un copil obraznic spunându-i că tinichigiii le-au furat adevăratul lor copil, lăsându-le în loc un ȝigan” (Nord, 2006 : 24).

Adeseori ȝiganii, asemeni altor personaje, au un sac în care ar băga copiii, imagine populară în numeroase regiuni. Potrivit lui Beitzl, ȝiganii erau reprezentați ca băgând copiii în sac în Transilvania, Silezia, Prusia Orientală (Beitzl, op. cit. : 142). Și la sârbi, ȝiganul dispunea de un sac în care-i lua pe copii : „Se obișnuiește ca ȝiganii să fie folosiți în educația populară pentru a-i speria pe copii. Când copiii plâng sau nu se comportă cum trebuie, sunt amenințați : «Acum chem ȝiganul (sau ȝiganca) să te bage în sac și să te ia !»” (Gjorgevic, 1903 : 50). Tot de ȝiganul purtător de sac în care-și imagina copii furati se speria și Elias Canetti, născut în 1905, la Rusciuc, în Bulgaria (Oişteanu, op. cit. : 443). Tot așa apar ȝiganii reprezentați și în spațiul românesc, având o traistă în spate cu care trec din casă în casă, adunându-i pe copiii neascultători : „Pentru copiii mărunți, tot în ceata ființelor acestea intră și ȝiganul, ȝiganca, baba, moșul ori moșneagul, Turcul, nebunul, ș.a., cari vin cu traista în spinare și intră din casă în casă, adunând pe copiii cari plâng : «Taci, că vine acum ȝiganul cu traista, și te ia !»” (Pamfile, op. cit. : 275). Culea surprinde în cartea sa apărută în 1945 un obicei care, sub formă aluzivă, sugerează copiilor posibilitatea de-a fi furati de ȝigan : „Când se scoală copila, numai ce întreabă mama pe cineva ce e de față : «— N’ai văzut pe fata mea ? — Ba am văzut-o în sacul unei ȝigănci. — Nu, nu-s în sac !» răspunde fetița prin gura mamă-si. [...] Sculatul este întâmpinat cu urale de bucurie. Mama (ori tata) îl ia de subțiori și-l ridică în sus : «Titaa mare/Flăcău (fată) mare»” (Culea, 1945 : 223).

1. A.M. (comunicare personală, 25 iulie 2008).

2. V.V. (comunicare personală, 17 aprilie 2010).

Toate acestea par a se încadra într-o schemă destul de simplă, accentul căzând în argumentația noastră pe pragmatismul părinților, care utilizează, empiric, teama de înstrăinare a copiilor.

Paralel cu diminuarea fricii și a bau-baului generic, se produce diminuarea rolului jucat de bau-baul etnic, și el supus, în ultima vreme, unei tot mai accentuate epurări. În mare, sunt doi factori care contribuie la aceasta: transformarea *internă* a țăganilor prin reducerea numărului de nomazi și de cerșetori, caracteristici care facilitau apariția fricii de țigan în rândul copiilor mici aflați în casă; schimbarea *externă*, a celor care (nu mai) pot eventual apela la bau-baul țigan: corectitudine politică, impunerea unui anumit model de comportament față de minorități, drepturi.

Credem că aceasta este tendința. Diminuarea se produce pe fundalul unei difuze corectitudini politice și nu se rezumă, evident, la țigani. Mai mult, țiganii par a fi printre ultimii beneficiari ai acestei diminuări a stereotipurilor negative. Pentru alte grupuri mai bine integrate, precum evreii, ofensiva împotriva asocierii lor cu frica provocată copiilor s-a produs mai devreme și a fost mai eficientă decât în cazul țiganilor (Beitl, op. cit.: 143). La fel, vechi cântece pentru copii dispar sau sunt modificate, dispărând referirile la „omul negru”, care este înlocuit cu „omul rău”. Astfel, pe un forum german, găsim o discuție interesantă, iscată de întrebarea legată de presupusa interdicere a cântecului „Zehn kleine Negerlein” (*Zece negri mititei*) pe motiv că ar fi rasist. Aflăm că popularul și vechiul joc pentru copii „Wer hat Angst vorm Schwarzen Mann” (*Omul negru*), pentru a fi jucat în continuare în grădinițe, a fost modificat în sensul că nu se mai vorbește despre frica de „omul negru”, ci despre frica de rechin, de „tigrul cel mare” sau de „omul cel rău”¹.

Și în cazul țiganilor au existat eforturi de limitare a impactului pe care l-ar fi putut avea cultivarea imaginii de hoți de copii. Astfel, în Germania, chiar la sfârșitul secolului al XIX-lea, s-a încercat eliminarea anumitor basme în care țiganii erau menționați ca hoți de copii, basme considerate ca nemai-fiind reprezentative (Brüggemann, 2000: 68).

Pentru spațiul românesc, datorită lipsei de interes academic pentru țigani, este destul de greu să surprindem în ce măsură a evoluat, de-a lungul timpului, reprezentarea țiganului ca sperietoare pentru copii. În momentul de față, recurgerea la țigan se face încă și de către cei relativ educați, chiar dacă tot mai rar. Cităm de pe o listă de discuții în care se vorbește despre

1. (<http://www.spin.de/forum/msg-archive/360/2009/03/149247>), accesat pe 27.07.2009. Vezi și „Fangen (Spiel)” (http://de.wikipedia.org/wiki/Fangen_%28Spiel%29), accesat pe 15.01.2010. De asemenea, „Zehn kleine Negerlein werden verboten”, (<http://www.leonope.com/2008/12/29/schlagzeile/zehn-kleine-negerlein-werden-verboten/>), accesat pe 15.01.2010; (http://de.wikipedia.org/wiki/Wer_hat_Angst_vorm_Schwarzen_Mann%3F), accesat pe 01.02.2012.

utilitatea folosirii bau-baului. Una dintre mame, „Netwalker”, pare foarte modernă, neacceptându-l pe imaginarul bau-bau în educația fetei sale, dar ne surprinde, spre final, prin aceea că recurge la țigan ca la o sperietoare. La întrebarea altei mame, referitoare la frica de țigan, „Netwalker” explică și justifică instrumentalizarea fricii respective: „Am purtat discuții despre țigani, cum fură și că poate fură și copii. Se prea poate ca și noi să-i fi spus că dacă mai pleacă de multe ori de lângă noi o fură țiganii. Dar totul a pornit de la televizor. De ce fură țiganii? Ce fură țiganii? *Dar nu mă deranjează frica ei de țigani. Decât să se ducă cu unul așa de capul ei, mai bine să vină să mă întrebe dacă ăla e țigan și vrea să o fure*” (subl. P.M). Replicile care se succed sunt interesante. „Denise”, înțelegând necesitatea de a reuși cumva să convingă copilul să nu plece, chiar prin frică, sugerează folosirea altui caracter și nu a țiganului, pe când „mamistef” din Iași, de o admirabilă eficiență în combaterea bau-baului și a altor „lighioane”, se dovedește, însă, de un pragmatism bizar în ceea ce privește propriul refuz de a-l invoca pe țigan: „tot așa...mă feresc cât de tare pot să folosesc cuvântul «țigan»... nu se știe niciodată când îl ia gura pe dinainte pe stradă și ori jignește pe cineva mai oacheș, ori ne bagă în belele vorbind tare «uite, mamă țiganii răi», numai de asta nu avem nevoie nici eu, nici el, de probleme pe stradă cu diverse figuri dubioase”. În ultimul caz, nu pare a exista din partea mamei teama reală de țiganul care fură copii, țiganul părând doar un simbol pentru un necunoscut cam dubios cu care nu e bine să te încurci. În fine, punctul pe i este pus într-un stil destul de abrupt de o mamă din București: „Ce prostie să îți terorizezi copilul cu tot soiul de căcaturi ... ba cu țiganii, ba cu babauu ... ce prostie ... [...] Îi terorizați cu prostiile voastre și după vă mirați că nu se duc la toaletă singuri că nu vor să doarmă singuri... trist, ff trist, vă place să vă vedeți copiii terorizați trăind cu frică? ? ?”¹

Există nevoia de-a apela la un personaj (negativ sau măcar înfricoșător), dar cine să fie acesta pentru a nu crea copilului ostilitate, rasism? Că nu-i lucru ușor, rezultatele putând fi uneori hilare, ne demonstrează cazul unei doamne care, și din dorința de a evita apariția fricii față de țigani, câini, pisici, dar, totuși, nevoită să apeleze la ceva, recurge la aparent inofensiva „poliție stelară”: „Aveam grijă de o fetiță și i-am explicat că va fi amendată de Poliția Spațială, dacă nu se spală pe dinți, nu adoarme la timp, plânge sau nu-și face rugăciunea. Reprezentanții acestei instituții patrulează în jurul blocului, chiar și la etajul 9, observă obrăznicile și le amendează. Amenzile cumulate o pot bloca la grădiniță până la vârsta buniciei. Sper să nu urască niciodată țiganii, câinii sau pisicile. Sunt toți în Poliția Spațială”. Reacția

1. (<http://www.părinți.com/modules.php?name=Forums&file=viewtopic&t=285&start=0&sid=12d7786ba8cdb86718fdb2aa8b8c376>), accesat 27.07.2009.

amuzată a unui cititor a fost pe măsură : „Bianca – ești foarte tare ! Dar ai distrus aspirația stelară a copilului, bre ! ”.¹

Ne întrebăm însă dacă nu cumva acest bau-bau etnic, ținând de folclorul copilăriei, acum inspirând teama doar copiilor (preponderent), nu este o replică palidă a unei frici cândva împărțită și de către adulți.

2. Țiganul care fură copii – imaginea adulților

2.1. Contextul

Țiganii ca hoți de copii sunt o imagine răspândită. Ar ajunge să-i menționăm doar pe Cervantes (1613)² și pe Victor Hugo (1831)³ care prelucrează această imagine. Cum la nivel european fenomenul este relativ mai bine cunoscut, vom încadra situația din România într-un context european (mai bine zis, german). Cazul german este important atât datorită puternicului impact avut de cartea lui Grellmann (1783) asupra felului în care Țiganii au fost văzuți (implicit și de către românii care au scris despre Țigani : Budai-Deleanu, Kogălniceanu, Lecca, Șerboianu etc.)⁴, cât și datorită contactelor mai strânse dintre spațiul românesc și lumea germană.

Țiganul care fură copii nu a fost, la origine, exclusiv un mijloc de speriat copiii, folosit de către adulți care nu ar fi crezut în veridicitatea acestei imagini. Credem că în reprezentările copiilor se păstrează unele temeri mai vechi, cândva împărțite și de adulți. În realitate, mulți dintre adulți au crezut că Țiganii chiar fură copii și le-a fost *frică*, după cum o atestă numeroase cazuri din spațiul românesc și de aiurea. Țiganul este doar unul dintre multele personaje acuzate de-a lungul timpului că ar fura și maltrata copii. De fapt, credința adulților că Țiganii nu se dau în lături de la furat copii nu este într-atât de depășită precum s-ar putea crede⁵.

1. Vlad Petreanu, „O lecție americană”, (<http://www.petreanu.ro/2008/11/o-lectie-american/>), accesat 27.07.2009.
2. Cervantes (1981).
3. Hugo (1996 : 254-257).
4. În general, în Occident, sunt cunoscuți doar autorii români care au scris în limbi de circulație (îndeosebi M. Kogălniceanu, Calinic I. Popp Șerboianu, dar și Heinrich Wlislöck pentru Transilvania și Martin Block pentru prima jumătate de secol XX). Vezi diagrama din cartea lui Willems (1997 : 303-305).
5. Bunica istoricului german Wolfgang Wippermann (născut în 1945), în momentul apariției Țiganilor nomazi, s-a temut că aceștia i-ar putea fura nepotul (Schäfer, 2005 : 142). Alte cazuri apar fie din presă, fie din discuții cu diverși. Reproducem un singur asemenea exemplu. Astfel, într-un articol de presă din 30 aprilie 2008, un tată își amintește cum, cu ani în urmă, un Țigan ar fi încercat să-i fure fetița : „Cînd era mică, îmi amintesc că eram în Piața Ecaterina Teodoroiu și un Țigan

Credem că frica s-a diminuat în rândul elitelor cultivate, dar a continuat să se păstreze la nivelul oamenilor simpli. Ideea că ȣiganii fură copii fusese deja combătută de Samuel Augustini ab Hortis (1775-1776). Interesant este că acesta, deși confruntat cu o imagine în care nu mai crede și asupra căreia își exprimă dubiile, nu o elimină pe de-a întregul. După ab Hortis, trândăvia îi face pe ȣigani să se căsătorească la vârste fragede, rezultatul fiind marele număr de copii. Argumentul său este că ar fi improbabil ca ȣiganii, care, în estul Europei, au deja prea mulți copii, să mai fie interesați să fure și alți copii. Dar nu exclude totuși ca asemenea fapte să se petreacă acolo unde ȣiganii nu au suficient de mulți copii (ab Hortis, 1994 : 69-70). Ab Hortis va fi urmat de Grellmann¹ și, totodată, și prin intermediul lui, tendința în rândul învățaților va fi de a pune la îndoială această imagine. Diminuarea nu s-a produs decât treptat. Mult timp încă, în lexicoanele germane, depozitare ale cunoașterii „cu autoritate”, atitudinea era mai degrabă rezervată. Încă în 1836, într-un dicționar enciclopedic german, discutând despre etnonimele ȣiganilor (în mediile culte, se știa deja că provin din India), se credea că se putea demonstra înrudirea ȣiganilor cu un popor indian numit chiar „Tschinganen” prin similitudinile de stereotipuri vehiculate pe seama lor : dacă acești „tschinghani” din India sunt nomazi și fură copii, atunci sigur trebuie să fie înrudiți cu ȣiganii despre care „știm” că sunt nomazi și că fură copii². O imagine

a furat-o. Am avut noroc, am fugit după răpitor și acesta i-a dat drumul că să poată scăpa din mâinile mele. Avea vreo trei anișori și prin oraș își făcea de cap o bandă de hoți de copii, după cum mi-au spus cei de la Poliție, pe care apoi îi vindeau în străinătate», și-a amintit Emil Doru” (Musat, 2008). Probabil, reacția descrisă mai sus se explică prin suspiciunea față de ȣigani în preajma copiilor, oamenii văzând ceea ce sunt condiționați să creadă : „martorii răspund mai mult în funcție de gradul de probabilitate al lucrurilor decât în funcție de ceea ce observă. [...] numai în mod cu totul excepțional se poate obține o mărturie în totalitate exactă ; [...] de multe ori, ceea ce declarăm reflectă mai degrabă automatismele noastre de gândire, decât ceea ce am văzut cu adevărat ; în consecință, dacă mai multe declarații coincid, aceasta nu înseamnă neapărat că sunt adevărate. Aceasta poate însemna pur și simplu că mai multe persoane împărtășesc aceleași automatisme și aceleași clișee mentale, percepend făptele în același fel, și totuși eronat [...] Cu cât suntem mai convingși de vinovăția unei persoane, cu atât mai mult îi atribuim comportamentul unui vinovat” (Kapferer, 2006 : 61, 195).

1. Grellmann tinde să nu dea crezare acestei imagini, afirmând că acuza de a fura copii le-a fost adusă și evreilor în trecut. Grellmann a creat școală, în bună măsură, cei care au scris despre ȣigani nemaiieșind din canonul stabilit de el. Pentru detalii referitoare la impactul avut de modelul impus de Grellmann, (Willems, op. cit. : 22-93 ; Mayall, 2004 : 152-185).
2. „Zigeuner”, *Neues Rheinisches Conversations-Lexicon oder Encyclopädisches Handwörterbuch für gebildete Stände*, Louis Bruere, Köln, 1836 : 863.

care, departe de a fi privită ca un mit, era folosită ca argument. În dicționarele enciclopedice din 1908¹, 1909², 1935³, credința că țiganii fură copii în mod obișnuit nu mai are trecere, fiind privită cu îndoială, dacă nu chiar ca o legendă (Leist, 1865 : 20). În mare, fenomenul este fie complet negat, fie relativizat, sugerându-se că importanța care i se atribuie nu se justifică : cazurile în care țiganii fură copii sunt foarte rare, sau ar fi furat copii, dar în trecut, nemaifiind ceva de actualitate. Trebuie înțeles faptul că această imagine, deși dezmințită de către cărturari, era încă un fapt real pentru mulți alții.

În mare, sunt două feluri de a interpreta această imagine : o perspectivă a fricii și o perspectivă victimizatoare.

2.2. *Frica. Imaginea țiganului ca hoț de copii corespunde unui sentiment de neliniște, de nesiguranță și ar putea fi analizată dintr-o perspectivă a istoriei fricii:*

A afla cauzele unui rău înseamnă a recrea un cadru securizant, a reconstitui o coerență din care să rezulte în mod logic remediile. [...] Prima și cea mai firească pornire era să-ți acuzi aproapele. A numi vinovați însemna a reduce inexplicabilul la un proces inteligibil [...]. Vinovații potențiali, asupra cărora se poate abate agresivitatea colectivă, sînt în primul rând străinii, călătorii, marginalii și toți cei neintegrați deplin într-o comunitate fie pentru că nu vor să-i accepte credințele – cazul evreilor – [...], fie pur și simplu pentru că vin de aiurea și prin acest simplu fapt sînt într-o oarecare măsură suspecti. [...] Zvonul apare atunci ca mărturisire și explicitare a unei angoase generalizate și, în același timp, ca prim stadiu al procesului de defulare ce va elibera mulțimea – provizoriu – de frica ei. El este identificarea unei primejdii și clarificarea unei situații care a devenit insuportabilă. Pentru că, respingând orice incertitudine, populația care acceptă un zvon aduce o acuzație. Inamicul public este demască ; și asta înseamnă oricum o ușurare. Chiar în versiunea lui optimistă, zvonul desemnează unul sau mai mulți vinovați (Delumeau, op. cit., vol I : 218-222, 299-300).

Ni se pare important să încercăm să abordăm această imagine din perspectiva istoriei fricii și nu dintr-o perspectivă a victimizării. Accentul în argumentația noastră cade pe teama „majorității”, fără a ne propune să stabilim

1. „Zigeuner”, *Brockhaus Konversations-Lexikon. Vierzehnte vollständig neubearbeitete Auflage*, F.A. Brockhaus, Leipzig, 1908 : 971.
2. „Zigeuner”, *Meyers Grosses Konversations-Lexikon*, Bibliographisches Institut, Leipzig, Viena, 1909 : 926.
3. „Zigeuner”, *Der Grosse Brockhaus. Handbuch des Wissens in zwanzig Bänden. Fünfzehnte, völlig neubearbeitete Auflage von Brockhaus... Konversation Lexikon*, Brockhaus, Leipzig, 1935 : 630.

dacă și în ce măsură imaginea este veridică sau dacă frica era legitimă sau nu. Nu interpretăm imaginea din perspectiva minorității și nu tindem să punem accentul pe ceea ce, corect politic, este perceput ca o nedreptate pe care ar fi comis-o majoritatea împotriva minorității. Suspiciunea că țiganii fură copii nu ar trebui, credem, judecată prea aspru, ca fiind illogică, aberantă, condamnată, rasistă, așa cum este tendința acum. Ne interesează, mai degrabă, utilitatea acuzelor din perspectiva majorității.

Această convingere putea răspunde unor nevoi, ajutând la a „înțelege”, de pildă, dispariția reală a unor copii (înecați, răătăciți, morți etc.). Pe de altă parte, această acuză era adusă unor grupuri deja suspecte, nomazi, vagabonzi, țiganul fiind cel necunoscut, incontrollabil, neinspirând încredere. Alt factor foarte important a fost prezența printre țigani, considerați, în general, a fi o populație ușor identificabilă fizic (mai negri), a unor copii cu tenul deschis, ochi albaștri, blonzi. Ce-i cu ei? Cum de-au apărut acești copii, identificați de outsiderii îngrijorați ca nefiind ai țiganilor? Credem că această suspiciune s-a datorat, în bună măsură, acestui contrast alb-negru pe fundalul nomadismului. Probabil, dacă nomazii țigani nu s-ar fi deosebit fizic de majoritari, motivul ar fi fost mai redus. Ulterior, în cazul românesc, mitul a cunoscut o transformare, îmbogățindu-se cu imaginea țiganului (chiar sedentar) care fură sau cumpără copii de la alți țigani (eventual nomazi) care străbat țara, dar și orașele, cu sacii lor.

Credem că determinantă este suspiciunea difuză față de țigani (nomazi), potențată, din când în când, dacă nu de fapte reale, măcar prezentate ca reale (chiar prin presă). Dispariții reale ale copiilor puteau fi interpretate subiectiv, fiind atribuite țiganilor, deja suspecti ca nomazi. Suspiciunea putea fi întărită de prezența acestor copii albi. Faptele erau mult amplificate în imaginar. Realitatea contează prea puțin în schițarea acestei imagini care este încă actuală, după cum o demonstrează situația tensionată din Italia, în ultimii ani. În 2008, la Napoli, la scurt timp după ce o țigancă din România a fost arestată, acuzată fiind că ar fi încercat să fure un copil, taberele de țigani au fost incendiate (Cernahoschi, 2008). Ulterior, pentru detensionarea situației, s-au făcut eforturi, inclusiv la nivel academic, de verificare a cazurilor de furt de copii atribuite țiganilor, dovedindu-se că „imaginarul colectiv este mult mai puternic decât realitatea însăși, iar implicarea reală a țiganilor în cazurile de răpire și dispariție de minori nu a putut fi demonstrată” (Stuparu, 2008). Un caz și mai recent, și cu atât mai remarcabil prin extraordinara acoperire de către mass-media internațională, este acela al Mariei, „îngerul blond” din Farsala (Grecia), despre care, în octombrie 2013, s-a spus că ar fi fost răpită de țigani. Ulterior, rezultatele anchetei au infirmat aceste acuze, dar numai după ce zvonurile despre țigani, suspectați ca hoți de copii, au fost colportate prin intermediul unor prestigioase instituții de presă. Pe acest fundal, la mii de kilometri distanță, în Irlanda, niște cetățeni vigilenți,

deveniți suspicioși față de țigani, au reușit să determine autoritățile locale să ridice din rândul unei familii de țigani fiica suspect de blondă a acestora. Abia după două zile, și numai în urma testelor ADN, fetița a fost restituită familiei (Sassoon, 2013). Iar acesta nu a fost un caz singular (Turvill, 2013).

2.3. *Victimizarea ca perspectivă.*

În cel de-al doilea fel de a interpreta imaginea, interesul pentru majoritari, pentru frica acestora, este redus. În schimb, accentul cade mai mult pe nedreptatea comisă împotriva minoritarilor : evrei, țigani etc. Imaginea este explicată prin rasism. Atât intelectualii romi, cât și cei apropiați ONG-urilor rome, afirmă că este o legendă mincinoasă, răuvoitoare, neavând nimic de-a face cu realitatea, asemănătoare legendei omorului ritual de care au fost acuzați evreii. Se pune problema adevărului, a veridicității acuzelor, se demonstrează absurditatea acestor acuze (evreii nu au furat/ucis copii, tot așa cum țiganii nu au furat vreodată copii). Și evident că, neputându-se proba aceasta acuză, se reifică, acuzându-se majoritatea de comportament agresiv, mecanisme de delimitare, prejudicierea copiilor. Excesul de corectitudine politică ni se pare contraproductiv.

Explicațiile găsite diferă de interpretarea noastră. Este irrelevant dacă „legenda” conține sau nu vreun sâmbure de adevăr, dacă țiganii vor fi furat cândva vreun copil sau nu. Important este că ea a corespuns fricii, nevoii de-a explica și de-a omogeniza intern. Interpretările corecte politic nu surprind neapărat realitatea, ci propun doar o interpretare. Astfel, majoritarii sunt acuzați de rasism, persecuție etc. În condițiile în care se admite că motivul pentru care au apărut aceste acuze a fost prezența copiilor albi, se propune explicarea acestei prezențe, combătând, evident, furtul, și preferând-o pe aceea a acceptării copiilor majoritarilor. În al doilea rând, asemănările evrei-țigani pot fi instrumentalizate dintr-o perspectivă a competiției pentru imagine. În fine, nu doar „majoritarilor” li se poate imputa acest comportament incorect politic, întrucât și „minoritarii” par a folosi aceste teme cu intenții similare : coeziune, obținerea cuminenției copilului, surprinzând mecanisme de delimitare asemănătoare cu ale majoritarului incriminat. În cele ce urmează, prezentăm principalele interpretări specifice perspectivei victimizatoare.

1) *Imaginația bolnavă a majorității – inversiune*

În primul caz, se susține că nu a existat niciun motiv care să fi încurajat suspiciunea majoritarilor. Totul este produsul imaginației bolnave a acestora. Unii cercetători par mai dornici nu atât să înțeleagă imaginea, cât să o decredibilizeze. Unul dintre aceștia este Franz Maciejewski. Acesta sugerează

făptași și victime, interpretând imaginea din punctul de vedere al victimei. Încearcă demontarea imaginii negative invocând stereotipuri pozitive : a fost și este absurd să-i acuzi de furt de copii tocmai pe țigani, altfel cunoscuți pentru iubirea lor pentru copii, manifestată și prin numărul lor mare de copii – mai vechea idee a lui ab Hortis cum că țiganii nu ar avea motive să fure copii întrucât au deja prea mulți (Maciejewski, 2000 : 89). După ce „demonstrează” absurditatea acuzelor, le relativizează prin invocarea de cauze exclusiv victimizatoare. Astfel, discuția este adusă în derizoriu, afirmându-se că motivele care contează sunt de natură psihologică. Inconștientul majorității este reificat, vorbindu-se despre societatea care preia imagini din copilărie și le atribuie străinilor.

Furtul de copii atribuit țiganilor este interpretat inclusiv prin teoria freudiană despre *family romance*, așa cum procedează și Deborah Epstein Nord. Potrivit acestei teorii, resentimentele de natură sexuală ale copilului îl determină să-și imagineze că a fost adoptat, el fiind, în realitate, copilul unor părinți de o condiție socială mai bună. În felul acesta, se produce ameliorarea propriului statut în raport cu părinții „adoptivi”, statutul acestora din urmă diminuându-se. Această teorie prezintă două versiuni : 1) de creștere socială și 2) de naștere umilă. În cazul ultimei variante, ar fi vorba de o strategie opusă de înfruntare a părinților, constând în inventarea de către copil, pentru a evita ascultarea necondiționată și așteptările părintești, a altei origini (țigănești), care i-ar permite eludarea normelor impuse. Și într-un caz și într-altul ar fi vorba de ideea că ar fi fost schimbat la naștere, furat. Potrivit acestei teorii, această predispoziție ar fi contribuit la apariția în literatura de secol XIX-XX a temei schimbării copilului la naștere (Nord, op. cit. : 11-12).

Maciejewski (dar nu este singurul) mai oferă o explicație, care, nici ea, nu ni se pare convingătoare, reificând, mizând pe victimizare. Nu țiganii răpesc copiii majoritarilor, ci dimpotrivă : majoritarii se fac vinovați de acest lucru. Se produce o inversiune. Legenda ar fi manifestarea unei majorități ostile care, de fapt, atribuia țiganilor crimele de care ea însăși se făcea vinovată. Autoritățile din diferite state (Spania, Polonia, Prusia în secolul al XVIII-lea), inspirate de politica Mariei Theresa și a lui Iosif al II-lea față de țigani, le-ar fi luat acestora copiii. Se sugerează că ar fi fost o practică des întâlnită, modelul fiind imitat timp îndelungat (în acest context, este adeseori invocat cazul elvețian în secolul al XX-lea – *Pro Juventute*) și în numeroase țări. Răpiți de europeni, copiii țiganilor fug la părinții lor sau sunt recuperați de către aceștia, ceea ce ar determina apariția imaginii țiganului care fură copii (Maciejewski, op. cit. : 89-95). În măsura în care țiganii au „răpit” copii, atunci a fost vorba de proprii lor copii pe care i-au recuperat de la autoritățile/particularii care-i adoptaseră forțat. Se sugerează că singurele furturi de copii, impropriu numite astfel, sunt, de fapt, reparări ale unor abuzuri ale statelor (majoritarii europeni !) (Kugler, 2008 ; Schäfer, op. cit. :

158-159). Explicația nu ni se pare credibilă. Ceea ce se dorește și se obține este mai degrabă sublinierea altui aspect al suferințelor Țiganilor. Autorul confundă legislația (care, într-adevăr, a existat și prevedea și luarea copiilor de la Țigani, dar într-un context mai larg, față de cerșetori, vagabonzi) cu punerea ei în practică. Politicile față de Țigani ale Mariei Theresa și ale lui Iosif al II-lea¹ nu au fost puse în practică, cel puțin nu într-o proporție semnificativă, și nu credem că ele au stat la baza acestor temeri. De altfel, suspiciunile față de Țigani, că ar fura copii, sunt anterioare unei astfel de politici („Țigăncușa” lui Cervantes apăruse în 1613, iar cazuri în care Țiganii fuseseră acuzați de furt de copii se înregistraseră deja cu mult înainte : 1500, 1595 etc.)² și apar în regiuni care nu au nimic de-a face cu această politică.

2) *Literatura înaltă impune imaginea Țiganului hoț de copii*

Potrivit altei teorii, reprezentată de Wilhelm Solms, tenacitatea acestei imagini (care, subliniază și acest cercetător, nu corespunde realității, Țiganii neputând fi vreodată dovediți ca hoți de copii) se datorează puternicei sale prezențe în literatura cultă. Teoria sa este că Cervantes ar fi creat, prin nuvela „La gitanilla” (1613), un model literar pentru numeroși scriitori, inclusiv germani, care încep să-i descrie pe Țigani ca furând copii. Ulterior, s-ar fi produs transferarea acestei imagini dinspre literați către diverse elite, cărturari, autorități, poliție, oameni simpli. Literatura înaltă, chiar dacă nu creează imaginea, o potențează. Evident, aceasta ar denota din partea scriitorilor lipsă de chibzuință, ei nerecunoscând just repercusiunile pe care acest motiv literar le va avea asupra Țiganilor ca oameni reali (Solms, 2005 ; 2008).

Avem dubii față de teoria lui Solms care exagerează, atribuind o mult prea mare importanță rolului pe care l-ar fi putut avea literatura înaltă (germană) asupra felului în care Țiganul era perceput de către oamenii simpli. Credem că explicația este doar parțial validă. Nuvela lui Cervantes a avut, într-adevăr, un puternic impact asupra literaților, inspirând numeroși autori inclusiv germani, fapt convingător demonstrat de Solms, dar avem îndoieli în ceea ce privește capacitatea reală a literaturii înalte de a influența oamenii simpli. În primul rând, primele acuze aduse Țiganilor că ar fi furat copii sunt anterioare scrierii lui Cervantes. Apoi, nu credem că oamenii simpli, analfabeți, chiar din spațiul german, care de-a lungul timpului manifestau convingerea că Țiganii furau copii, ar fi fost într-atât de permeabili la literatura înaltă. Noi credem că mai degrabă motivul literar (Cervantes) a apărut ca urmare a unei convingeri populare anterioare, datorată celor trei cauze mai

1. Pentru o trecere în revistă a acestei legislații, vezi Achim (1998 : 68-75).

2. Înainte de 1613, în Germania, a existat un caz când, în urma dispariției unui copil, locuitorii i-au acuzat pe Țiganii ursari că l-au transformat în urs (Schäfer, op. cit. : 149).

sus menționate (disparații reale ale copiilor, neîncrederea în țigani nomazi, existența unor copii albi printre țigani negri). Probabil că cele două imagini (populară și literară) au coexistat mult timp fără a se fi produs o influență serioasă de sus în jos. Chiar dacă Cervantes a inspirat literatura înaltă, oamenii simpli împărtășeau convingeri similare fără a fi fost neapărat influențați de Cervantes sau de emulii lui.

Ipoteza lui Solms ni se pare greu de aplicat spațiului românesc. Este dificil de răspuns convingător la următoarele întrebări : ce literatură românească înaltă s-a lăsat inspirată de Cervantes (direct sau indirect), ce șanse sunt ca țăranii români, analfabeți mulți dintre ei, să fi fost seduși de farmecele unei astfel de literaturi ? Or, chiar în lipsa acestei literaturi românești, sunt înregistrate cazuri când țăranii români manifestau suspiciune față de țigani, uneori văzuți ca furând copii (chiar dacă majoritatea cazurilor noastre provin din secolul al XX-lea). Spre deosebire de Solms, care susținea că temerile țăranilor au apărut abia târziu și sub influența literaturii culte, tindem să fim, mai degrabă, de acord cu argumentația lui Wolfram Schäfer, care observă că deja în secolul al XVI-lea grupuri de țigani nomazi erau suspectați în masă în momentul dispariției unor copii, înregistrându-se atacuri asupra lor. Abia ulterior începe imaginea să fie tratată în literatura înaltă, în tratate științifice etc (Schäfer, op. cit. : 148-149).

3) *Țigani asemenea evreilor*

Există tendința de a explica furtul de copii de care au fost acuzați țigani prin raportarea la mult mai bine cunoscuta legendă a omorului ritual¹, atribuită evreilor, supralicitându-se paralele între percepția evreilor și a țăganilor. Acest efort insistent din partea activiștilor și intelectualilor romi ni se pare nu atât un efort de-a înțelege, ci, mai degrabă, de-a profita de capitalul de imagine al evreilor, victime prin excelență.

Credem că există diferențe notabile între omorul ritual de care au fost acuzați evreii și acuza adusă țăganilor că fură copii. Și una, și alta exprimau îngrijorări legate de dispariția copiilor, dar nu trebuie neglijate marile diferențe dintre evrei și țigani. În cazul evreilor, suspiciunea s-a construit, în bună măsură, pe o alteritate religioasă. Ar fi fost un infanticid ritual, fiind ucis un copil (băiat) creștin (mai ales în preajma Paștelui, când sângele ar fi fost utilizat pentru ritualurile evreilor). Prin aceasta, s-ar fi încercat, deci, spurcarea simbolurilor creștine, repetarea simbolică a scenei crucificării (Delumeau, op. cit., vol. II : 162-167). Importanța evreului, din perspectiva alterității creștine, este greu de ignorat (Iscarioteanul – Scaraoschi, Antichristul, popor deicid etc.). Chiar și în condițiile secularizării, legenda omorului ritual s-a transformat, menținându-se într-o formă sau alta, corespunzând importanței

1. Erb, 1993 ; Schultz, 1991 ; Nonn, 2002 etc.

evreilor în imaginarul european (Oișteanu, op. cit. : 385-410). Componenta religioasă în cazul Țiganilor a fost mult redusă. Spre deosebire de evrei, Țiganii nu erau acuzați că ar fura copii pentru a-i consuma ritual, încorporând sângele creștinilor. Rarele acuze de canibalism aduse Țiganilor (în 1782 și 1926) s-au datorat, mai degrabă, percepției lor ca primitivi. Tot așa, există o diferență între cazurile descrise de Delumeau și furturile de copii atribuite Țiganilor (Delumeau, op. cit., vol I : 291-292). Copiii furati de Țigani nu sunt folosiți pentru organe, nu li se taie, de pildă, mâinile pentru a fi încercate de vreun prinț ciung, iar sângele lor nu servește îmbăierii vreunui prinț leproș.

2.4. *Copiii albi ai Țiganilor negri – explicații pentru apariția imaginii*

Credem că motivul determinant pentru apariția acestei imagini a fost prezența în rândul Țiganilor a unor copii albi (blonzi, piele albă), atipici pentru felul în care Țiganii (negri) erau percepuți. Trecând peste frumoasa poveste a Vioricăi Huber despre copiii blonzi ai Țiganilor inspirată – zice-se – din folclorul rom (Huber, 1997 : 32-46), altele sunt cauzele. Motivele pentru existența acestor copii albi, precum relațiile sexuale, găsirea, dăruirea, cumpărarea, adoptarea copiilor, ar fi putut, evident, fi mai credibile decât furtul, dar aici opțiunile pentru o explicație sau alta sunt interesante și merită contextualizate. În mare, ar putea exista trei seturi de explicații pentru prezența copiilor albi în rândul Țiganilor : 1) furati ; 2) consecință a relațiilor sexuale ; 3) găsiți, dăruți, cumpărați, adoptați. Dacă am diferenția grosier între interpretările „majoritarilor” și ale „minoritarilor”, am identifica două tendințe : din partea „majoritarilor”, este preferată ideea furtului, iar din partea „minoritarilor” (intelectuali romi sau simpatizanți), acceptarea, adoptarea, ajutoarea în acest fel a copiilor neromi, părăsiți de către părinții lor.

1) *Furtul de copii* ni se pare cel mai puțin credibil. Și totuși, tocmai această explicație a avut cel mai mare succes.

2) *Relațiile sexuale*, însă, sunt trecute în umbră atât de către „majoritari”, cât și de către „minoritari”. Potrivit cercetătoarei britanice Deborah Epstein Nord, „majoritatea”, neagrea ideea contactelor sexuale cu Țiganii, ar supralicita, în schimb, ideea furtului de copii albi prezenți printre Țigani (Nord, op. cit. : 23). Posibil, dar nu credem că europenii erau chiar atât de covârșiți de rușinea de-a recunoaște relațiile sexuale cu Țiganii. De ce ar fi resimțit-o ? Nu credem că aceasta este cauza fundamentală a apariției fricii de Țiganii hoți de copii. Pe de altă parte, și asta se omite, nici intelectualii romi, în măsura în care se ocupă de acest motiv, nu par să fie încântați de ideea raporturilor sexuale cu majoritarii, preferând să-și fixeze o graniță imaginară, susținută de onorabilitatea femeii țigănci care ar refuza ca dezonorant sexul cu majoritarii. Imaginea purității țigăncii are o anumită istorie

(conceptul de *maxrime*) (Grigore, 2001 : 127-136). Există mai multe teorii legate de endogamia ȝiganilor. Potrivit atât de influentului George Borrow (1803-1881), ȝiganii și-au păstrat neafectat fondul genetic indian, motiv pentru care, încă în secolul al XIX-lea, ȝiganii din Anglia și Asia ar fi rămas foarte asemănători. Iar acesta era meritul ȝigăncilor. Această idee este preluată și de diverse dicționare enciclopedice din 1836¹ sau 1852². Alți autori care au scris despre ȝigani, precum Kogălniceanu (1946 : 581), Areco (1907 : 51-52) etc. nu se dădeau însă în lături să afirme că ȝigăncile nu ar refuza aventurile erotice pentru ceva bani. Problema însă apare în momentul în care acest concept de „maxrime” este reificat, atribuit în masă, neglijându-se diferitele grade de asimilare a ȝiganilor. Hancock, de pildă, vorbind despre acuza de furt de copii, admitând, pe drept, că ea trebuie să fi apărut datorită prezenței unor copii albi printre ȝigani, susține că ȝiganii nu au furat copii, ci i-au acceptat (copiii din flori). Această ipoteză, probată și de diversele materiale de care dispunem, este preferată altora, posibilitatea relațiilor sexuale nefiind luată în calcul de acest intelectual rom (Hancock, 2002 : 94-95).

În spațiul românesc, în perioada robiei, au existat restricții, putându-se produce înrobirea românilor care se căsătoreau cu robii (Iovită și Schurr, 2004 : 267-281). Pe de altă parte însă, exista posibilitatea ca proprietarul de robi să beneficieze de servicii sexuale din partea roabelor sale (Djuvara, 2006 : 293-294). În plus, după dezrobire, asemenea relații nu puteau decât să devină mai frecvente.

3) *Gășiți, dăruți, cumpărați, adoptați*. Au existat și alte explicații pentru prezența acestor copii atipici printre ȝigani, favorizante însă ale zvonurilor că ȝiganii fură copii. În primul rând, a existat și fenomenul intrării în comunitățile de ȝigani, chiar nomade, a unor europeni adulți sau copii (Schäfer, op. cit. : 158).

În afara furtului sau relațiilor sexuale, existau și alte explicații (mai credibile) pentru prezența acestor copii albi, necesitând (sau nu) un acord între rudele copilului și ȝigani prin care copilul era luat. Tinerele mame necăsătorite, neputându-și permite să aibă grijă de nou-născut, devenit o povară, riscând, într-un anumit context cultural, să devină ținte ale oprobiului³, erau puse în fața mai multor alternative : a) să-și ucidă copilul ; b) să-l abandoneze în speranța că va fi găsit de către binevoitori, dispuși să-l îngrijească și să-l crească ; c) să-l ofere spre „adopție” anumitor persoane care aveau nevoie

-
1. „Zigeuner”, *Neues Rheinisches Conversations-Lexicon oder Encyclopädisches Handwörterbuch für gebildete Stände*, Louis Bruere, Köln, 1836 : 863-866.
 2. „Zigeuner”, *Das Grosse Conversations-Lexicon für die gebildeten Stände*, Druck und Verlag des Bibliographischen Instituts, Hildburghausen, Amsterdam, Paris, 1852 : 780-783.
 3. Culea (op. cit. : 179).

de copii ; d) să-l păstreze, în ciuda rușinii și a dificultăților de a-l crește singure. Exceptând studiile Nicoletei Roman (2008 ; 2009), nu cunoaștem lucrări apărute la noi despre abandonarea copiilor și despre practicile conexe. Un astfel de studiu ne-ar ajuta întrucât pe el am putea proiecta ipoteze și verifica în ce măsură copiii albi ai Țiganilor erau sau nu rezultatul unor astfel de practici.

a) *În primul caz, al pruncuciderii*, fenomenul este atestat nu doar de un întreg capitol al tratatului de medicină legală al lui Mina Minovici (1928), ci și de numeroase articole din presa vremii¹. Minovici expune fotografii impresionante cu prunci uciși, descrie diferite feluri de a-i ucide, de a scăpa de cadavru, locații preferate pentru aceasta (closet, fântână, grămadă de bălegar etc.). Acestea corespund unor *pattern*-uri, dar este greu de cuantificat istoric amploarea fenomenului, evoluția sa, sau de ce anume era determinat. Statisticile citate de Minovici nu surprind însă strict situația din România, fiind uneori preluate din surse străine.

b) Altă variantă era *abandonarea pruncului*. Aici credem că existau două situații. În primul caz, riscurile de a nu supraviețui abandonului erau mai mari. Copilul era abandonat pur și simplu. Pentru mama aflată într-o situație critică dorința era de-a scăpa cât mai repede de copilul nedorit, dar fără a-și asuma totuși uciderea sa. Alt caz, mai fericit, era când mama, deși își abandona copilul, îi oferea șanse mai bune de a supraviețui până în momentul în care era descoperit de vreun eventual binevoitor, și asta chiar cu riscul de a fi surprinsă. Abandonarea copilului se făcea în anumite locuri, accesibile trecătorilor (pe drum, la răscruce etc.), era înfășat, protejat împotriva frigului, dacă era cazul, uneori era menționat numele sau preferința pentru un anumit nume, dacă fusese botezat. Astfel, la începutul lui ianuarie 1905, pe șoseaua din dreptul localității Ciumești – Argeș, o fetiță de șase luni a fost găsită abandonată pe niște coceni. Deși întâmplarea are loc în ianuarie, transpare grija mamei ca fetița să supraviețuiască (scutece, coceni împotriva frigului și șoseaua pentru a fi repede găsită).²

Deși, ca și în cazul pruncuciderii, nu suntem în măsură să identificăm amploarea sau evoluția fenomenului, totuși astfel de cazuri apar relativ des atât în literatură (Delavrancea, 1887) sau presă, cât și în amintirile unor persoane intervievate. Este și situația lui Constantin Miulescu, născut în 1929, din părinți români, dar abandonat pe o grămadă de bălegar. Înfiat și crescut de Țigani, va fi și el, asemeni părinților adoptivi, deportat în Transnistria : „Eu sunt român, dat la romi de la șase săptămâni. [...] Am fost dat la băligar, m-au luat Țiganii, m-au crescut. Eu le mulțumesc Țiganilor. Mama a trăit cu

1. „Pruncucidere”, *Universul*, an XXXII, nr. 91, 3 aprilie 1914 : 3 ; „Un prunc mâncat de câini”, *Dimineața*, an XI, nr. 3650, 3 mai 1914 : 6.
2. DJAN Argeș, fond *Prefectura județului Muscel*, dos. 21/1905, f. 20.

cineva [...] și ea a rămas gravidă, s-a despărțit, ăla s-a dus și s-a însurat, ea a fost nevoită ca să mă arunce. M-a aruncat. M-a aruncat pe băligar, să mă mănânce animalele, câinii. O verișoară de-a ei mergea cu vacile pe islaz, m-a găsit acolo, se puseseră muștele pe mine. Eu plângeam, m-a luat în poală, m-a adus acasă, că eram vecini. «— Măi fată, unde ți-e copilul? — Lasă-l că i-am făcut de petrecanie, a murit, l-am aruncat. L-a[u] mâncat câinii, l-a mâncat animalele. — Uite copilul tău, uite, e la mine [...]. Ia copilul. Decât să intri în pușcărie, mai bine ia-l și dă-l la cineva. La un țigan, la cine o fi». [...] ăia erau acolo, cu spoitul, cu căldări. Astă bătrână [...] a întrebat: [...] «— Vă trebuie un copil de suflet?» Mama adoptivă care m-a crescut, născuse tot băiat, dar l-a născut mort [...] Fete avea, dar nu avea băieți. «— Dar ce este? — Băiat. — Îl iau». M-a luat din poală. M-a luat așa cum am fost aruncat și m-a dus la asta adoptivă. M-a pus la piept, că ea născuse, avea lapte. M-a crescut așa cum mă vedeți dumneavoastră” (Ioanid, Kelso & Cioabă, 2009 : 183-184).

c) *A-și oferi copilul (în general nou-născut, dar nu numai) unor binevoitori (țigani sau nu) putea fi o alternativă atât la pruncucidere, cât și la abandon, prezentând șanse și mai mari de supraviețuire. Aceasta presupunea o tatonare, o verificare a posibilităților potențialilor părinți de a avea grijă de copil. Un asemenea caz este acela al Ș.P. din Turnu Măgurele, născută în 1932. Mama sa, româncă, făcând-o de fată mare, a dat-o, de rușine, spre adopție, unei familii de țigani care nu puteau avea copii: „[Ș.P.] — M-a făcut mama și m-a dat la țigani. M-a dat să mă crească țiganii. Înfiată de țigani. [...] Ei au contribuit la creșterea mea, țiganii. [P.M.] — Dar cum s-a întâmplat de te-a dat mama lu’ matală la țigani? [Ș.P.] — M-a făcut de fată mare, cum se zice, iertați-mă. M-a dat de la trei luni. Și m-au crescut țiganii. [...] I-a fost rușine de lume și m-a dat să mă crească. Țiganii m-au luat că nu aveau copii. Țiganca nu făcea copii”¹. Asemeni lui Constantin Miulescu, și ea a fost deportată în Transnistria ca țigancă, împreună cu familia sa adoptivă.*

Din presă reiese că se întâmplau astfel de cazuri când nu doar tinere mame, necăsătorite, își ofereau copiii, ci și femei care, părăsite de soț, ajungând într-o poziție precară, erau dispuse să-i ofere nu doar unor persoane de încredere, „buni creștini”², ci și țiganilor, fie gratis³, fie chiar contra unei sume de bani⁴. Deși, uneori, țiganii admiteau că au cumpărat un copil, suge-

1. Interviu făcut în 22 iulie 2007.

2. „Mizeria în Capitală”, *Dimineața*, an XI, 8 mai 1914 : 4.

3. „O mamă care își dăruiește copilul ei țiganilor”, *Lumina Satelor*, an XII, nr. 17, 23 aprilie 1933 : 4.

4. *Lumina Satelor*, an XII, nr. 42, 15 octombrie 1933 : 4 : „Femeia Maranda Hagi, din comuna Frumușica, județul Covurlui, în ultimul timp trăia foarte rău cu sotul său Ion Hagi, din cauza unei moșteniri. În cele din urmă, Ion Hagi și-a părăsit

rând un fel de înțelegere cu părinții naturali, suspiciunea era puternică, fiind acuzați de furt.¹ Acesta nu este un caz rar, putând fi confirmat și cu alte prilejuri. Confrunțați cu prezența copiilor albi printre țigani, chiar dacă mărturiile țăganilor surprindeau existența acestei practici de dăruire a copilului, neîncrederea era puternică, preferându-se ca explicație furtul (Const., 1938 : 8).

Această situație nu este specific românească, întâlnindu-se și aiurea, cum ar fi în spațiul german (Schäfer, op. cit. : 156-157). Tot în spațiul german se înregistrează cazuri când, tot cu acceptul rudelor, erau luați copii pentru a face ucenicie pe lângă meșterii țigani. Evident, aceștia erau văzuți de către populația majoritară ca fiind furați de țigani².

2.5. Medii de difuzare: tendințe

În stadiul actual al cercetării, credem că imaginea țiganului hoț de copii, în spațiul românesc, nu s-a datorat elitelor. Nu credem că masele au primit-o sau au fost influențate de literatura românească (pentru adulți sau pentru copii), puțin interesată de subiect. Tot așa, avem dubii referitoare la capacitatea intelectualilor români de a avea vreun impact asupra imaginii țiganului. Interesul științific pentru țigani a fost, în general, foarte redus, cunoștințele despre ei fiind destul de limitate³. Nu credem că puținele scrieri științifice românești despre țigani (inspirate de Grellmann și, în general, de o calitate îndoielnică) ar fi putut avea vreo influență asupra populației⁴. Credem, în schimb, că s-a produs o anumită interacțiune între mase și presă. Este însă

soția, trăind în concubinaj cu altă femeie. Biata soție, văzându-se părăsită dimpreună cu un copil de doi ani, la sfatul mamei sale, și-a vândut copilul unor țigani pentru suma de 200 lei. Fiind înștiințat șeful de post despre aceasta, femeia a fost arestată și dată în judecată, iar copilul a fost luat dela țigani înapoi. Nesocotita mamă a fost condamnată numai la o amendă de 50 de lei”.

1. „Copil cumpărat cu 40 lei”, *Lumina Satelor*, nr. 28, 7 iulie 1935 : 4 : „La Lipova (în Banat) a fost prinsă țiganka Elena Blidariu cu un copil străin pe care spune că l-a cumpărat dela o femeie cunoscută dela Arad. Poliția crede că copilul a fost furat și a început cercetări pentru aflarea părinților lui. Tot mai des cetim despre faptele rele ale țăganilor cari se mută cu corturile dintr’un loc într’altul. Ar fi timpul că autoritățile să iee măsuri contra țăganilor răufăcători”.
2. „Zigeuner”, *Das Grosse Conversations-Lexicon fur die gebildeten Stände*, vol. 15, Druck und Verlag des Bibliographischen Instituts, Hildburghausen, Amsterdam, Paris, 1852 : 787.
3. Nicolae Iorga scria de pildă că țigani ar fi ajuns în spațiul românesc aduși de tătari (1930 : 22-23). Asta la câteva decenii după ce un reputat lingvist precum Franz Miklosich demonstrase că părăsirea Indiei de către strămoșii țăganilor se făcuse treptat, înaintea invaziei mongole (Miklosich, 1873).
4. Kogălniceanu, op.cit. ; Dimitrie, 1892 ; Lecca, 1898.

greu de estimat în ce măsură presa putea articula această imagine. Adeseori ziarele conțineau articole despre ȣigani care ar fi furat copii, informaȣiile fiind înflorite, bazate pe presupuneri neverificate. Exceptând episodul din 1914 (descoperirea unei fete mutilate cu care se cerșea), care a provocat o campanie de presă susținută, cu detalii preluate din ancheta poliȣienească, în restul perioadei interbelice nu aveam cunoștinȣă de vreun caz similar. Presa a întreținut imaginea, oferindu-i credibilitate. La începutul secolului al XX-lea, printre ȣăranii analfabeȣi, probabil neinfluenȣaȣi de presă, găsim un model comportamental bazat pe convingerea că ȣigani fură copii. Acest comportament este, credem, mai vechi.

1) *Presa senzaȣională și opinia publică*. Presa oferă cele mai multe informaȣii despre această imagine. Asta însă nu înseamnă că ele chiar coincid cu realitatea. Adeseori, ziarele, în goana după senzaȣional, exagerau, amplificând imaginea ȣiganilor ca hoȣi de copii. Uneori articolele par a fi exclusiv produsul imaginaȣiei gazetarilor, cum este cazul unuia din anul 1934 în care se vorbește despre răpirea de către ȣigani a copilului unor coloniști dobrogeni. Copilul crește, ajunge, nici mai mult, nici mai puțin, voievod al ȣiganilor din Ungaria (!), își ucide mama naturală, care nu ar fi respectat niște reguli ȣigănești inventate de autorul articolului, apoi se sinucide.¹ Pentru a atrage atenȣia cititorilor, articolele au titluri senzaȣionale, acuzându-i direct pe ȣigani de furt de copii, dând ca sigur că faptele care le sunt imputate în titlu se vor regăsi și în restul articolului. Dar, adeseori, conȣinutul articolului contrazicea clar titlul : „se bănuiește că...”, „cercetările sunt în curs” etc. Un astfel de caz este articolul „Copilul unui conte ungur în trecere prin Ardeal a fost răpit de ȣigani”, care, cel puțin din titlu, nu ar lăsa nicio îndoială asupra făptașilor. În realitate, erau simple bănuieli că ȣigani ar fi furat copilul². Un alt caz este articolul „Odioasa faptă a unor ȣigani” în care niște ȣigani sunt acuzaȣi că ar fi furat un copil pe care apoi l-ar fi aruncat într-o fântână, totul bazat, foarte probabil, pe simple bănuieli nefundate.³ Articole cu titluri precum „Din cartierul Griviȣa au dispărut mai mulȣi copii”⁴, „Descoperirea unei fete

1. „Fiul unui colonist din Dobrogea, răpit de ȣigani, ajunge voievodul ȣiganilor din Ungaria”, *Tempo !*, an II, nr. 224, 29 martie 1934 : 3.

2. „Copilul unui conte ungur în trecere prin Ardeal a fost răpit de ȣigani”, *Tempo !*, an I, nr. 49, 1 septembrie 1933 : 4 : „Iasi, 31. Prefectura Poliȣiei a primit o adresă a Ministerului de Interne în care e încunoștințată că contele Boszozman, Consilier în Ministerul de Externe al Ungariei, a reclamat că fiind în excursie prin Munȣii Apuseni, i-a dispărut copilul în etate de 11 ani. Sunt bănueli că ar fi fost răpit de ȣigani și că aceștia ar fi trecut prin Iași în drum spre Chișinău. *S'au început cercetări*” (subl. P.M.).

3. „Odioasa faptă a unor ȣigani”, *Tempo !*, an I, nr. 40, 22 august 1933 : 1.

4. „Din cartierul Griviȣa au dispărut mai mulȣi copii”, *Lumea Românească*, 26 august 1937 : 12.

furate de țigani”¹, „Copil furat de țigani” (aceiași titlu pentru ani și articole diferite) în 1932² și în 1936³ sunt relativ frecvente, ceea ce surprinde nu doar nevoia de senzațional a presei, ci și suspiciunea cititorilor. Și articolele despre cazuri similare întâmplare în străinătate, din Cehoslovacia⁴, dar și din Iugoslavia⁵, se înscriu în aceeași logică. În general, cei acuzați că fură, găsesc, adoptă par a fi țiganii străini, necunoscuți, asupra cărora controlul era greu de exercitat și deci nu inspirau încredere : țiganii nomazi, dar și cei din orașe/târguri, care cerșesc cu ajutorul copiilor.

2) *Autoritățile, poliția*. Este greu de stabilit tipul de reacție al poliției în fața unei dispariții/„furt” de copii de-a lungul unei perioade mai lungi de timp. Cum proceda poliția când un copil dispărea? Care erau suspexiile? În 1914, în momentul izbucnirii scandalului cerșetorilor din Floreasca (suspectați că ar fura și mutila copii pentru a-și spori astfel veniturile), poliției i s-a reproșat ineficiența. În scurt timp însă, autoritățile polițienești s-au revanșat, luând decizia de a organiza razii printre țiganii suspectați de exploatarea copiilor. Au existat chiar eforturi de uniformizare a practicilor polițienesti față de țiganii cerșetori, văzuți ca potențiali mutilatori de copii. În 1934, poliția a reacționat foarte prompt, arestându-i pe țiganii suspectați că l-ar fi furat pe Cuprian Ciripenco, copilul blond al unui lipovean din Sulina. Acesta dispăruse în 1932. Părinții, după ce îl căutaseră săptămâni de zile (inclusiv cadavrul pe malurile Dunării), se resemnează. Însă, la doi ani după dispariție, o lipoveancă vede printre copiii unor țigani ursari un copil suspect de blond. Țiganii sunt arestați, iar lipoveanul din Sulina, care în urmă cu doi ani își pierduse copilul, este anunțat să vină. În acest copil el își recunoaște fiul. Surpriza însă este că băiatul dă răspunsuri contradictorii, ezită să se recunoască fiul respectivului lipovean, se declară ba țigan, ba lipovean. În cele din urmă, țiganii, pe căi legale, își recuperează copilul, ceea ce provoacă iritarea localnicilor. Foarte probabil era un cu totul alt copil, dar suspiciunea față de țigani și nevoia părintelui de-a crede că și-a găsit copilul considerat

-
1. „Descoperirea unei fete furate de țigani”, *Dimineața*, 14 iulie 1937 : 13.
 2. „Copil furat de țigani”, *Târnava*, an XXII, nr. 20, 2 octombrie 1932 : 2.
 3. „Copil furat de țigani”, *Lumina Satelor*, an XV, nr. 22, 31 mai 1936 : 4.
 4. „Țiganca blondă”, *Dimineața*, an XXX, nr. 9966, 24 septembrie 1934 : 11. Tot pentru Cehoslovacia, un alt articol : „Furat de cortorari”, *Lumina Satelor*, 4 aprilie 1937 : 4.
 5. „Țiganii : Iubim copiii cari sunt carne din carnea noastră”, *Tempo !*, an I, nr. 87, 15 octombrie 1933 : 3 : „O știre sosită din Belgrad a anunțat că, la iarmaroc, un țăran a recunoscut în fetița care făcea parte dintr’un grup de țigani pe nepoata lui răpită în urmă cu câțiva ani. Mulțimea a linșat doi țigani și câteva țigănci. Intervenția energică a poliției a făcut să se evite omorurile. Țiganii au dovedit cu acte că fetița – astăzi în vârstă de 7 ani – le-a fost vândută de către părinții ei, oameni foarte bogați, contra sumei de 300 lei”.

mort au creat această situație. Pe de o parte, avem mulțimea de oameni convinsă că ȣiganii au furat copilul, dar pe de altă parte, avem tribunalul care pare puțin impresionat de astfel de credințe și dă câștig de cauză ȣiganilor. Evident că articolele în care apar aceste informații păcătuiesc prin titluri extrem de dure, în ciuda deciziei judecătorești care ar fi trebuit să tempereze puțin : „Hoții de copii. După o căutare de 2 ani, un lipovean își găsește copilul furat de ȣigani”¹, „Înfrișătoarea poveste a unui copil răpit de ȣigani”² etc.

3) *Literatura înaltă*. Spre deosebire de teoria lui Solms (imaginea și-ar avea originea în literatura cultă, care influențează restul societății, coborând încet spre categoriile sociale mai largi), noi credem că temerile care l-au inspirat pe Cervantes au coexistat atât la nivelul elitelor, cât și la cel al maselor. Literatura cultă (străină) a funcționat doar în paralel cu ceea ce credeau masele, fără a o influența în mod decisiv. E de verificat dacă literatura cultă românească dispune de acest motiv, când apare, în ce măsură oamenii simpli aveau acces la literatura înaltă și implicit la această temă.

4) *Literatura pentru copii*. În mare, se produce o diminuare a motivului în discursul științific și în literatura înaltă, dar se menține printre oamenii simpli, în presă și în literatura pentru copii. Pentru spațiul german, pentru care dispunem de cercetări consacrate literaturii pentru copii, putem observa că, de la debutul acestei literaturi (începutul secolului al XIX-lea), în aproape toate cazurile în care ȣiganii sunt menționați, furtul de copii este motivul principal. Copii din familii „bune” sunt furați de ȣigani, exploatați, puși să facă lucruri neplăcute, dar ei, grație unor calități interioare, reușesc totuși să reziste „corupției” din jurul lor și să revină acasă (Brüggemann, op. cit. : 62). O problemă a studiului nostru este că nu dispunem de o imagine de ansamblu asupra alterității existente în literatura pentru copii. Ca atare, nu știm cum au fost ȣiganii reprezentați în basme, în revistele pentru copii, în romanele pentru tineret etc. Singurul caz cunoscut de noi, relevant pentru acest studiu, este un roman al lui Nicolae Batzaria (1874-1952), „Fetița schimbată”, care pare a sugera o paralelă cu evenimentele petrecute la 1914 : Chiva, o ȣigancă brutală, primind spre îngrijire o fetiță furată, o maltratează, ologind-o (Batzaria, 1944 : 17). Nu ne pronunțăm asupra impactului pe care astfel de imagini l-ar fi putut avea asupra micilor cititori.

2.6. Scopurile

pe care le-ar fi urmărit ȣiganii furând/obținând copii „albi”, așa cum au fost ele menționate, au variat. În general nu s-a insistat asupra motivelor pe care le-ar fi avut ȣiganii de a „fura” acești copii. Totuși există câteva tipuri de explicații.

1. „Hoții de copii. După o căutare de 2 ani, un lipovean își găsește copilul furat de ȣigani”, *Tempo !*, 5 septembrie 1934 : 3.
2. „Înfrișătoarea poveste a unui copil răpit de ȣigani”, *Lumina Satelor*, an XIII, nr. 40, 30 septembrie 1934 : 2.

1) Țiganiile fură copii, dar nu pentru ei. Ei doar execută un ordin. Este cazul celei mai vechi răpiri de copii atribuită Țiganilor din spațiul românesc, de care avem cunoștință. Detalii găsim la Constantin Gane, care reproduce un episod petrecut în 1765, când Țigani nomazi, angajați de un negustor ardelean, fură copiii unui boier moldovean, comisul Lascarachi Ruset, care refuzase să-și plătească datoriile. Unul dintre cei doi copii furati era Zoe, viitoarea soție a lui Alexandru Moruzi, care a domnit în mai multe rânduri peste Țara Românească și Moldova (Gane, 1972 : 331). Dar evenimentul nu pare a surprinde un obicei Țigănesc, Țiganiile nefiind decât angajații unui creditor nemulțumit care se vede nevoit să recurgă la acest gest extrem pentru a-și recupera banii. Comisul își primește copiii imediat după ce-și achită datoriile.

2) Pentru a-i mânca. Ideea apare rar și trebuie, probabil, circumscrisă legendei că Țiganiile sunt canibali : în 1782, procesul, torturarea și executarea unui număr de Țigani în Ungaria înainte de intervenția lui Iosif al II-lea, dar și procesul de la Kosice din 1924, despre care au apărut informații și în presa românească¹. Dar independent de acestea, ce știau românii simpli despre aceasta ? În 1837, Kogălniceanu, de altfel foarte influențat de Grellmann, care scrisese despre procesul de antropofagie din 1782, menționa, la rândul-i, că românii cred că la sfârșitul lumii Țiganiile vor veni împreună cu Antichristul, îi vor tortura și le vor mânca copiii (Kogălniceanu, op. cit. : 582-583). O sută de ani mai târziu, în vara lui 1937, la scurt timp după încheierea înțelegerii electorale dintre organizațiile rome și antisemitul *Partid Național Creștin* al lui Octavian Goga și A.C. Cuza, în contextul alegerilor, oficiosul P.N.Ț.-ului era convins că Țăranii nu vor vota P.N.C. De ce ? Printre altele și pentru că Țăranii ar crede că Țiganiile, cu care P.N.C. s-a aliat, ar fura copii și i-ar mânca².

3) Pentru a mări grupul, șatra. Reproducem un fragment din romanul „Legile șatrei” : „— Bandi, tu ce ai făcut ? — Eu aveam ceata cea mai mică și furam copiii de rumâni și i-am crescut și a crescut și șatra mea. — Așa-i, șatra ? — Așa-i, mo, Diloda, așa-i ! ” (Stănescu, 2004 : 63).

4) Endogamie și efort de a evita degenerarea. Martin Block, cercetător german, bun cunoscător al Țiganilor din România, despre care a și scris, considera că Țiganiile nu fură copii. Multele furturi de copii atribuite Țiganilor le considera exagerări ziaristice fără vreun fundament real. Interesant este că Block, confruntat cu prezența copiilor albi printre Țigani, nu o interpretează ca furt, ci prin prisma unei mai vechi și dragi idei a Țiganologiei europene, aceea a respingerii relațiilor sexuale cu neȚiganiile. Potrivit acestei idei, datorată în

-
1. Nimic din felul în care este descris acest eveniment, cu oroare, nu sugerează că respectivul s-ar fi îndoit că Țiganiile au comis astfel de fapte. „Țigani mănăcatori de oameni”, *Gazeta Făgărașului*, 1 aprilie 1927 : 3.
 2. „Ideologii romilor”, *Dreptatea*, an XI, nr. 2941, 5 septembrie 1937 : 1-2.

bună măsură lui Borrow, țiganii ar refuza asemenea legături sexuale, păstrându-se curați rasial. Țiganii ar fi endogami, dar, evitând căsătoriile cu outsiderii, în timp, crește riscul degenerării, motiv pentru care *aportul de sânge proaspăt, străin, era de dorit*. Iar disponibilitatea țăganilor de a accepta/adopta astfel de copii străini era un răspuns la această problemă (Block, 1997 : 57-58).

5) Furați pentru a fi mutilați și puși la cerșit. Aceasta este o imagine frecvent întâlnită în prima jumătate de secol XX (Hellwig, 1905 : 195 ; Hellwig, 1908), dar, din lipsă de spațiu, nu poate fi tratată aici.

Concluzii

Imaginea țiganului ca hoț de copii merită abordată din mai multe perspective : istorie a copilăriei, a disciplinării copilului, dar și a alterității, a fricilor și a zvonurilor. Trebuie făcută distincția între : 1) țiganul ca bau-bau, poveste menită cumințirii copiilor și 2) zvonurile/fricile despre țigani vehiculate și crezute și de adulți.

În primul caz, există o evoluție a interacțiunii cu frica : utilă, de folosit sau de respins ? Poveștile cu bau-bau fac parte din așa-zisele „minciuni educative” care, în general, se transmit de la o generație la alta. În general, în societățile tradiționale utilizarea fricii cu scopuri educative (deci și invocarea bau-baului) era un lucru comun. Mai nou, se face remarcată o tot mai vizibilă tendință de denigrare și de eliminare a bau-baului, de fapt, a fricii ca metodă de educare.

Personajele invocate pentru a speria și cuminți copiii au variat. Ele pot fi împărțite în trei categorii : 1) personaje fictive, ireale, cu forma incertă ; 2) personaje reale, care ajung să inspire frică prin autoritatea cu care sunt mandate, fapt ce le permite să pedepsească în mod „legitim” (papa, doctorul, jandarmul, călăul etc.) ; 3) persoane reale care îngrozesc pentru că sunt, în raport cu comunitatea care vehiculează aceste povești, *străini*, suspectați din varii motive (țiganul, evreul, românul, turcul etc.). Imaginea corespundea unor nevoi. Țiganul a putut juca un rol important în această listă întrucât era străinul prin excelență ce putea fi prezentat copiilor : îndeajuns de îndepărtat încât să nască suspiciuni, dar suficient de apropiat, de prezent, încât să poată fi reprezentat ca pericol periodic. Este nomad. Vine și pleacă, este adeseori dotat cu un sac în care, se spune, țiganul ar ascunde copiii furați.

Dar țiganul care fură copii nu a fost, la origine, exclusiv un mijloc de speriat copiii, folosit de adulți care nu ar fi crezut în veridicitatea acestei imagini. Mulți dintre adulți au crezut că țiganii chiar fură copii și le-a fost frică. Țiganul este doar unul dintre multele personaje acuzate de-a lungul timpului că ar fura și maltrata copii. Potrivit tipologiei zvonurilor lui Kapferer,

răpirea copiilor era unul dintre cele nouă zvonuri recurente, întâlnite deja în Evul Mediu (occidental) : „Pot fi identificate de asemenea temele permanente ale zvonurilor de-a lungul secolelor. Fie că ne aflăm în Evul Mediu sau în 1987, vom regăsi mereu nouă tipuri de zvonuri : întoarcerea Satanei, otrava ascunsă, complotul împotriva puterii, crizele artificiale (în Evul Mediu – grâu ascuns, în prezent – așa-zisa penurie de petrol sau descoperirea motorului cu apă, ținută secret), teama de străin (antisemitismul, de pildă), *răpirea copiilor* [subl. P.M.], bolile conducătorilor, problemele lor sentimentale, compromiterea financiară sau escrocheriile lor” (Kapferer, op. cit. : 185).

Probabil că situația nu este mult diferită nici la noi, dar, totuși, frica provocată de dispariția/furtul copiilor, așa cum s-a manifestat în spațiul românesc, este un domeniu încă insuficient tratat. Convingerea că ȣiganii fură copii putea fi provocată de mai mulți factori. De pildă, răspundea nevoii de a „înțelege” dispariția reală a unor copii (înecați, răătăciți, morți etc.). Pe de altă parte, această acuză era adusă unor grupuri deja suspecte, nomazi, vagabonzi, ȣiganul fiind cel necunoscut, incontrolabil, neinspirând încredere. Al treilea factor ce contribuia la această credință era prezența printre ȣigani, considerați, în general, a fi o populație ușor identificabilă fizic (mai negri), a unor copii cu tenul deschis, ochi albaștri, blonzi.

Referințe bibliografice

- Achim, Viorel, 1998, *ȣiganii în istoria României*, Ed. Enciclopedică, București.
- Areco, Victor, 1907, *Das Liebesleben der Zigeuner*, Leipzig Verlag, Leipzig.
- Batzaria, Nicolae, 1944, *Fetița schimbată. Roman pentru copii și tineret*, Ed. Universul S.A., București.
- Beitl, Richard, 2007 (1933), *Untersuchungen zur Mythologie des Kindes*, Waxmann, Münster.
- Beth, M., 1932, „Kinderraub”, în Hanns Bächtold-Stäubli (coord.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, de Gruyter, Berlin, pp. 1364-1366.
- Block, Martin, 1997 (1936), *Die Zigeuner. Ihr Leben und ihre Seele. Dargestellt auf Grund eigener Reisen und Forschungen*, Ed. Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, New York, Paris.
- „Bogeyman”, (<http://en.wikipedia.org/wiki/Bogeyman>), accesat pe 27.07.2009
- Brüggemann, Theodor, 2000, „Manche Leute sagen, daß Zigeuner kleine Kinder stehlen. Zum Motiv des Kinderraubes in Jugendbüchern”, în Anita Awosusi (coord.), *Zigeunerbilder in der Kinder- und Jugendliteratur*, Wunderhorn, Heidelberg, pp. 61-88.
- Cernahoschi, Laura, 2008, „Camorra începe „vânătoarea de ȣigani”, *Cotidianul*, 15 mai 2008, (http://cotidianul.ro/camorra_incepe_vanatoarea_de_tigani-45902.html), accesat pe 25.07.2009.

- Cervantes Saavedra, Miguel de, 1981, „Nuvela despre țigăncușă”, în *Nuvela exemplare*, Cartea Românească, București, pp. 12-75.
- Const., 1938, „Sălașul care teroriza suburbiile. Spărgătorul Onu din banda țiganilor a fost prins”, *România*, nr. 159, 7 noiembrie 1938, p. 8.
- Coșbuc, George, 1972, *Opere Alese*, vol. II, Minerva, București.
- Cristian, Robert, [f.a.], „Miturile copilăriei”, (<http://www.e-sana.ro/index.php?a=1272>), accesat pe 27.07.2009.
- Culea, Apostol, 1945, *Datini și muncă*, Editura Casei Școalelor, București.
- Dekker, Rudolf; Röling, Hugo, 2004, „Fear”, în Paula Fass (coord.), *Encyclopedia of Children and Childhood in History and Society, (F-R)*, Macmillan, New York, pp. 353-356.
- Delavrancea, Barbu, 1887, „Milogul”, în *Trubadurul*, Bucuresci, pp. 165-180.
- Delumeau, Jean, 1986, *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*, vol. I-II, Meridiane, București.
- Dimitrie, Dan, 1892, *Țiganii din Bucovina*, Cernăuți.
- Djuvara, Neagu, 2006, *Între Orient și Occident: Țările Române la începutul epocii moderne (1800-1848)*, Humanitas, București.
- Erb, Rainer, 1993, *Die Legende vom Ritualmord: zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden*, Metropol, Berlin.
- „Fangen (Spiel)”, (http://de.wikipedia.org/wiki/Fangen_%28Spiel%29), accesat pe 15.01.2010.
- Fraser, Angus, 1998, *Țiganii: originile, migrația și prezența lor în Europa*, Humanitas, București.
- Freyre, Gilberto, 2000, *Stăpâni și sclavi (Casa-Grande&Senzala)*, Editura Univers, București, 2000.
- Gane, Constantin, 1972, *Trecute vieți de doamne și domnițe*, vol. I, Junimea, Iași.
- Gjorgevic, Tihomir R., 1903, *Die Zigeuner in Serbien*, „Mitteilungen für Zigeuner-kunde, Organ der Gesellschaft für Zigeunerforschung”, nr. 1.
- Grellmann, Heinrich M., 1783, *Die Zigeuner. Ein historischer Versuch über die Lebensart und Verfassung. Sitten und Schicksale dieses Volks in Europa nebst ihrem Ursprunge*, Leipzig.
- Grigore, Delia, 2001, *Curs de antropologie și folclor rrom: introducere în studiul elementelor de cultură tradițională ale identității contemporane*, Credis, București.
- Haica, Cristiana, [f.a.], „Nu mi-e frică de bau-bau”, (<http://www.babyonline.ro/Copilul-tau/Dezvoltare/4-5-ani/Nu-mi-e-frica-de-Bau-bau.html?a=3547/12114>), accesat pe 27.07.2009.
- Hancock, Ian, 2002, *We are the Romani People. Ame sam e Rromane dzene*, University of Hertfordshire Press, Hertfordshire.
- Hașdeu, Bogdan Petriceicu, 1893, „Babaua”, în *Etymologicum Magnum Romaniae: dicționarul limbei istorice și poporane a românilor*, tom III (B-Bărbat), Socex & Teclu, București, p. 2263.
- Hellwig, Albert, 1905, „Umfrage über kriminellen Aberglauben”, *Zeitschrift für Österreichische Volkskunde*, an XI, p. 195.
- Hellwig, Albert, 1908, *Verbrechen und Aberglaube. Skizzen aus der volkskundlichen Kriminalistik*, B.G. Teubner, Leipzig.

- ab Hortis, Samuel Augustini, 1994 (1775-1776), *Von dem heutigen Zustände, sonderbaren Sitten und Lebensart wie auch denen übrigen Eigenschaften und Umständen der Zigeuner in Ungarn*, Studio, Bratislava.
- Huber, Viorica, 1997, *Basme țigănești*, Universal Dalsi, București.
- Hugo, Victor, 1996, *Notre-Dame de Paris*, RAO, București.
- Indrei, Steluța, [f.a.], „Mi-e frică de întuneric”, (http://www.copilul.ro/Mi_e_frica_de_intuneric-a2881.html), accesat pe 27.07.2009.
- Ioanid, Radu ; Kelso, Michelle ; Cioabă, Luminița Mihai, 2009, *Tragedia romilor deportați în Transnistria (1942-1945). Mărturii și documente*, Polirom, Iași.
- Iorga, Nicolae, 1930, *Anciens documents de droit roumain*, vol I, Paris, București.
- Iovită, Radu ; Schurr, Theodore, 2004, „Reconstructing the Origins and Migrations of Diasporic Populations : The Case of the European Gypsies”, *American Anthropologist*, vol. 106, nr. 2, pp. 267-281.
- Jung, Carl Gustav, 2008, *Amintiri, vise, reflecții*, Humanitas, București.
- Kapferer, Jean-Noel, 2006, *Zvonurile. Cel mai vechi mijloc de informare din lume*, Humanitas, București.
- „Kinderschreckfigur”, (<http://de.wikipedia.org/wiki/Kinderschreckfigur>), accesat 27.07.2009.
- Kogălniceanu, Mihail, 1946 (1837), „Esquisse sur l'histoire, les mœurs et la langue des Cigains, connus en France sous le nom de Bohémiens”, în Andrei Oțetea (coord.), *Mihail Kogălniceanu. Opere. Scrieri istorice*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, pp. 557-608.
- Kugler, Stefani, 2008, „Zigeuner als Kinderraub. Fontanes Graf Petofy und die Tradition eines Vorwurfs”, în Herbert Uerlings, Iulia-Karin Patrut (coord.), *«Zigeuner» und Nation. Representation-Inklusion-Exklusion*, Peter Lang, Frankfurt am Main, pp. 571-586.
- Lecca, Octav, 1898, *Istoria Țigănilor*, Tipografia Diecezană, Caransebeș.
- Leist, A, 1865, „Die Zigeuner der Suddonauländer”, *Globus*, p. 20.
- Maciejewski, Franz, 2000, „Kinderraub oder Zigeunerraub ? Zwei Anmerkungen zu Brüggemann”, în Anita Awosusi (coord.), *Zigeunerbilder in der Kinder- und Jugendliteratur*, Wunderhorn, Heidelberg, pp. 89-95.
- Mayall, David, 2004, *Gypsy Identities : 1500-2000. From Egyptians and Moon-men to the Ethnic Romany*, Routledge, Londra.
- Miklosich, Franz, 1873, *Über die Mundarten und die Wanderungen der Zigeuner Europa's*, vol. III, Viena.
- Minovici, Mina, 1928, *Tratat complet de medicină legală*, Socec, București.
- Mödlhammer, Hans, 2001, *Der Kinderfresser und andere Beiträge zu Volkskunde und Symbolik : eine Reise in die Vergangenheit*, Solon-Verl, Puchheim.
- Musat, Valeriu, 2008, „Înapoi în țărină, de Sfintele Paști”, 30 aprilie 2008, (<http://www.monitorulneamt.ro/stiri/?editia=20080430&pagina=1&articol=17194>), accesat 25.07.2009.
- Nonn, Christoph, 2002, *Eine Stadt sucht einen Mörder. Gerücht, Gewalt und Antisemitismus im Kaiserreich*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen.
- Nord, Deborah Epstein, 2006, *Gypsies and the British Imagination, 1807-1930*, Columbia University Press, New York.

- Oișteanu, Andrei, 2004, *Imaginea evreului în cultura română : studiu de imagologie în context est-central european*, Humanitas, București.
- Pamfile, Tudor, 1916, *Mitologie română. Dușmani și prieteni ai omului*, Socec, București.
- Petreanu, Vlad, [f.a.], „O lecție americană”, (<http://www.petreanu.ro/2008/11/o-lectie-americana/>), accesat pe 27.07.2009.
- Radu, Marius, [f.a.], „Îl cunoști pe Bau-Bau?”, (<http://www.babyonline.ro/Copilul-tau/Psihologie/Îl-cunosti-pe-Bau-Bau.html?a=4140/532072&p=1>), accesat pe 27.07.2009.
- Ranke, 1932, „Kinderschreck, Popanz”, în Hanns Bächtold-Stäubli (coord.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, de Gruyter, Berlin, pp. 1366-1374.
- Roman, Nicoleta, 2008, „Copilul și familia în Valahia primei jumătăți a secolului al XIX-lea”, în Luminița Dumănescu (coord.), *9 ipostaze ale copilăriei românești : istorii cu și despre copii de ieri și de azi*, International Book Acces, Cluj-Napoca, pp. 91-113.
- Roman, Nicoleta, 2009, „Unwanted Children, Abandoned Children : Sides of the Childhood in the 19th Century Wallachia”, în Antoinette Fauve-Chamoux, Ioan Bolovan (coord.), *Families in Europe between the 19th and the 21st centuries : from the traditional model to contemporary PACS : papers of the international conference : Cluj-Napoca, October 8th-11th 2009*, Presa Universitara Clujeana, Cluj-Napoca, pp. 673-688.
- Sassoon, Louise, 2013, „Blonde gypsy girl taken from Roma parents in Ireland to be reunited with family”, *Express*, 24 octombrie 2013, (<http://www.express.co.uk/news/world/438807/Blonde-gypsy-girl-taken-from-Roma-parents-in-Ireland-to-be-reunited-with-family>), accesat pe 11.12.2013.
- S.B., 1924, „Cea din urmă execuție capitală în Moldova”, *Paza*, aprilie 1924, p. 12.
- Schäfer, Wolfram, 2005, „Wider den Vorwurf des Kinderraubs”, *Beiträge zur Antiziganismusforschung*, III, pp. 141-180.
- Schultz, Magdalene, 1991, „The Blood Libel : A Motif in the History of Childhood”, în Alan Dundes (coord.), *The Blood Libel Legend. A Casebook in Anti-Semitic Folklore*, The University of Wisconsin Press, pp. 273-303.
- Solms, Wilhelm, 2005, „Zur literarischen Tradition des «Kinderraubs»”, *Beiträge zur Antiziganismusforschung*, «Diebstahl im Blick»? – *Zur Kriminalisierung der «Zigeuner»*, pp. 180-195.
- Solms, Wilhelm, 2008, *Zigeunerbilder ein dunkles Kapitel der deutschen Literaturgeschichte ; von der frühen Neuzeit bis zur Romantik*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Stănescu, Valerică, 2004, *Legile șatrei*, Vanemonde, București.
- Stuparu, Alexandra, 2008, „Studiul cercetătorilor italieni : țiganii nu sunt «hoți de copii»”, *Adevărul*, 11 noiembrie 2008, (<http://www.adevarul.ro/articole/studiul-cercetatorilor-italieni-tigani-nu-sunt-hoti-de-copii.html>), accesat 25.07.2009.
- Turvill, William, 2013, „Three Roma arrested after ANOTHER unidentified child is found «kidnapped» in Greece”, *The Daily Mail*, 23 octombrie 2013, (<http://www.dailymail.co.uk/news/article-2473971/3-Roma-Gypsies-arrested-ANOTHER-child-kidnapped-Greece.html>), accesat pe 10.12.2013.
- Widdowson, John, 1971, „The Bogeyman : Some Preliminary Observations on Frightening Figures”, *Folklore*, 82 (2), pp. 99-115.

- Willems, Wim, 1997, *In Search of the True Gypsy : From Enlightenment to Final Solution*, Frank Cass Publishers, Londra.
- „Zigeuner”, 1836, în *Neues Rheinisches Conversations-Lexicon oder Encyclopädisches Handwörterbuch für gebildete Stände*, Louis Bruere, Köln, pp. 863-866.
- „Zigeuner”, 1852, în *Das Grosse Conversations-Lexicon für die gebildeten Stände*, Druck und Verlag des Bibliographischen Instituts, Hildburghausen, Amsterdam, Paris, pp. 776-798.
- „Zigeuner”, 1908, în *Brockhaus Konversations-Lexikon. Vierzehnte vollständig neubearbeitete Auflage*, F.A. Brockhaus, Leipzig, pp. 970-974.
- „Zigeuner”, 1909, în *Meyers Grosses Konversations-Lexikon*, Bibliographisches Institut, Leipzig, Viena, pp. 924-927.
- „Zigeuner”, 1935, în *Der Grosse Brockhaus. Handbuch des Wissens in zwanzig Bänden. Fünfzehnte, völlig neubearbeitete Auflage von Brockhaus... Konversation Lexikon*, Brockhaus, Leipzig, pp. 632-633

De ce urâm țiganii

Eseu despre partea blestemată, manele și manelism¹

Vintilă Mihăilescu

Omul fără dușmani e ca banca fără bani (Dan Bursuc)

Am auzit-o cu toții de nenumărate ori : manelele sunt „bălegarul muzicii” și „pișoarca societății” etc. Răspândirea manelelor în societate nu este egalată decât de această condamnare socială a lor, care scindează populațiile în două, nelăsând pe nimeni indiferent. Cei care le iubesc, pur și simplu le practică ; cei care le urăsc, au un discurs, prin care își exprimă vehement dezgustul. Dar tocmai de aceea, după cum se exprima Alexander Kiossev în urmă cu peste zece ani, vorbind despre *chalga* „lor” : „dezgustul există ; acest *dezgust* trebuie teoretizat ! ” (Kiossev, 1999). De asemenea și *gustul* manelelor, acea jubilație care le însoțește, fie și sporadic, precum o iubire de duminică.

Discursul public: păcatele manelelor

Să începem cu dezgustul, căci acesta monopolizează practic discursul public. Ce se reproșează deci manelelor, care sunt păcatele lor capitale ?

Mai întâi și mai întâi este *păcatul național*. Cel mai elocvent și cu tâlc este exprimat acest lucru de către Andrei Oișteanu, care, într-un articol din 22, rezervă titlul de „codul manelelor elegante” pentru a vorbi despre muzica de petrecere de la curțile boierești, dar vorbește despre „România turcită” când vine vorba despre manelele actuale : „Dacă tinerii români au ajuns să

1. Țin să le mulțumesc lui Bogdan Iancu, Adrian Șchiop, Adrian Deoancă și, în mod particular, lui Victor Stoichiță, pentru informațiile și comentariile indispensabile redactării acestui text.

danseze manele în discotecă (și am văzut asta nu numai în București, ci și în Timișoara, unul dintre bastioanele Europei Centrale), s-ar părea că *războiul cu otomanii este pierdut !*” – conchide el (Oișteanu, 2001, sublinierea mea, V.M.). „Precum odinioară, în secolul al XVI-lea, s-a turcit domnitorul Țării Românești (Mihnea-Vodă, devenit Mehmet-Bey), acum pare că s-a turcit Țara Românească însăși. Devenim încet-încet o colonie turcească și revenim la epoca și mentalitatea fanariotă.” În traducere liberă : manelele sunt vinovate de les-națiune, căci sunt o subminare a europenismului modern al națiunii române prin (re)căderea în Orient. Câștigat politic la originile națiunii, războiul cu otomanii riscă să fie astfel pierdut simbolic în prezent.

La fel de capital este apoi *păcatul cultural*. Manelele sunt *vulgare* – principala prejudecată despre manele, consideră Dan Suciu (2011). Într-un articol din 22 despre „mahalaua lingvistică”, Ruxandra Cesereanu (2005) identifică astfel existența a „trei registre (care) sunt *evidente* prin folosirea lor abundentă : registrul infrațional (al cărui scop este sfidarea și provocarea *lumii civilizate*), cel libidinos și cel scatologic” (sublinierile mele, V.M.). Fiind „evidente”, nu mai avem ce să comentăm... Mă întreb doar cum ar trebui apreciate, din această perspectivă, cele *o sută de feluri de a te șterge la cur* ale lui Rabelais, scoțându-le din context așa cum face doamna Cesereanu cu textele manelelor ?

Păcatul trupesc este pandantul oarecum firesc al acestei vulgarități culturale. Exhibarea „orientală” a corpului, adică neîngrădită și neînhibată, dar nici profesional estetică precum în sexualitatea promovată de publicitate sau cluburi de noapte, contravine puternic civilizației corpului pe care am încercat să o recuperăm din momentul în care ne-am întors ochii de la Orient pentru a ne privi exclusiv în oglinda Occidentului. Or, mișcările lascive care fac parte integrantă din manele sunt percepute ca o recădere păcătoasă în orientalism (eventual, în balcanism), o abdicare de la corpul cartezian bine temperat ; este, pur și simplu, un *păcat*, păcatul creștin al corpului nesupus spiritului său, cel puțin păcatul dezgustător al omului necivilizat, fără *maniere*.

Păcatul economic – și, prin implicații, unul *moral* – este apoi unul extrem de important, dar mai difuz și mai puțin „teoretizat”. Preamărirea insolentă a banilor și a bogăției în textele manelelor este deja un afront la pudoarea non-materialistă (ușor ipocrită...) a anti-maneliștilor. Un studiu recent al lui Dorin Bodea (2013) arăta astfel că, întrebați asupra valorilor principale ale lor, majoritatea românilor puneau banii undeva pe la coada listei ; consultați însă asupra valorilor pe care cred că le-ar avea *ceilalți* români, majoritatea subiecților plasau banii undeva în fruntea listei. Altfel spus, aproape fiecare român se consideră pe sine ca o persoană puțin interesată de valorile materiale, înconjurată însă de concetățeni ispitiți de ochiul dracului. Ceea ce este „dezgustător” din acest punct de vedere este însă faptul că maneliștii *aruncă cu banii* – și se mai și laudă cu asta. Semnificația este una mai profundă :

bani „nemuncii” și bani „nefolosiți”, o economie a distrugerii, o jubilație a risipei care ofensează în cel mai înalt grad etica (obișnuită) a muncii. Să muncești poate și un an, doi ca să strângi bani pentru o petrecere cu maneliști faimoși și să mai și consideri un asemenea comportament drept o reușită în viață este, într-adevăr, o sfidare a idealurilor de muncă rațională a capitalismului pe care lumea așezată tocmai se străduiește să-l instituie și la noi. Dar acest aspect merită o analiză mai aprofundată, la care vom reveni mai târziu.

În sfârșit, pe această listă scurtă a păcatelor manelelor trebuie adăugat unul oarecum sintetic : *păcatul rasial*. Rasial, căci manelele sunt *evident* țigănești, iar Țiganii subsumează toate aceste păcate amintite anterior. Le au în sânge, cum ar veni. De la ei se trag manelele și, mai rău, *manelizarea* societății noastre, un soi de „poluare simbolică” a la Mary Douglas, amenințând „ordinea socială”. Andrei Oișteanu argumenta, sarcastic, că am ajuns să trăim în „Țara Meșterului Manele”. Cum ar fi putut însă o mână de țigani maneliști să corupă câteva milioane de români – dacă nu cumva întreaga societate românească – este o întrebare pe care nimeni nu consideră necesar să și-o pună. Manelismul și țigănia se potențează aici reciproc într-o spirală mitologică profundă : manelele sunt produsul Țiganilor, iar Țiganii integrează toate păcatele manelelor, generând astfel, împreună, o ură convergentă – și un țap ispășitor util în vremuri de restriște. *Moarte manelistilor astia cocliti ! i'm white and proud !* – exclamă un blogger, care adaugă că, de fapt, el nu are nimic împotriva manelelor...

Dar mai sunt câteva „detalii” care nu le pot fi iertate Țiganilor-maneliști. Toate sunt legate de un soi de emancipare obraznică, nepermisă : cer bani (și bani mulți !), pentru prima dată în istorie au devenit bogați (sau *vizibil* bogați), lăutarul umil este înlocuit cu figura arogantă a manelistului-vedetă etc. Pe scurt, maneliștii contribuie și pe această cale secundară la amenințarea ordinii instituite, negându-și locul *evident* în ierarhia socială.

În final, manelele sunt *Păcatul* însuși, numele public al răului social. Așa cum o (fantasmă) *cultură balcanică* a fost scoasă din timp și spațiu și a devenit marcă infamantă a *balcanismului* și *balcanizării*, această maladie congenitală a balcanicilor ce poate infesta însă și în alte culturi, tot astfel *manelele* au fost transfigurate în *manelism* și *manelizare*, o maladie congenitală a Țiganilor, care a infestat, iată, o bună parte a societății române. Gabriel Liiceanu va pleda astfel într-un articol din 22 pentru „educația unui popor în curs de manelizare” (Liiceanu, 2005), exprimând sintetic o opinie dominantă.

Se poate vorbi astfel de ceea ce Stanley Cohen (1972) a denumit o „panică morală” (*moral panic*). Rezumând, Charles Krinsky o definește astfel : „O panică morală poate fi descrisă ca o stare – adesea provocată de relatări alarmante în media și întărită prin reglementări juridice și politici publice reactive – de îngrijorare publică exagerată sau deturnată, însoțită de anxietate,

frică sau furie referitoare la un obiect perceput drept o amenințare la adresa ordinii sociale” (Krinski, 2013 : 1). O panică morală este astfel o „construcție socială”, ceea ce nu înseamnă însă, după cum atrage atenția și Cohen, că acel ceva care a dus la panica morală „nu există sau că pur și simplu nu a avut loc și că reacția se bazează doar pe fantezie, isterie, înșelătorie sau iluzie sau că este doar o păcăleală a puterii” ; dimpotrivă, anxietățile publice trebuie luate în serios – avertizează Cohen (op. cit. : vii).

Contextul social: *manelismul*

Dar manelele nu au apărut din urmă și nici nu le-au inventat țiganii doar ca să le facă în ciudă românilor. Acoperind și divizând o țară întreagă, ele sunt deci un *fenomen social*, care, ca orice fenomen social, trebuie explicat prin alte fapte sociale. Să încercăm să identificăm câteva dintre acestea.

Dar mai întâi trebuie să ieșim din sfera judecăților de valoare care privesc manelele doar în termeni de gust și dezgust și să încercăm să circumscriem manelele ca „fenomen social”. Pentru aceasta, trebuie început cu o interogație metodologică teribil de elementară : *despre ce vorbim, de fapt, atunci când vorbim despre manele ?* Ca să poți vorbi „cu sens” despre ceva, trebuie să știi cât de cât precis care este acel „ceva”, nu-i așa ? Ei bine, răspunsul „știm cu toții la ce ne referim”, cum pare să creadă majoritatea celor care „discută” public despre manele, nu este unul mulțumitor în acest caz.

Să le luăm însă pe rând.

La un prim nivel, ar părea evident că ne referim la „muzică”, la acele melodii pe care le numim cu toții (cu toții ?) manele, la cântăreții și ascultătorii de manele, care alcătuiesc, împreună, lumea manelelor. O primă obiecție este însă la fel de evidentă : maneliștii nu cântă doar manele (cei mai buni dintre ei sunt și interpreți excelenți de „muzică lăutărească” sau „tradițională”, acreditată public cu „valoare”), o bună parte a publicului ascultă și altceva, iar manelele în sine sunt adesea „hibridizate”, de la hip-hop la jazz¹. Conturul acestei „lumi a manelelor” ne apare astfel, din start, ca fiind mult mai fragil decât se consideră *a priori*.

La fel de „evident” ar părea că textele manelelor oferă cheia de înțelegere a acestora. Această tentație de a percepe manelele aproape exclusiv prin texte (eventual însoțite ornamental de mișcări din buric) reduce însă de asemenea imens universul acestora – mai exact, îl deformează. Căci manelele sunt *evenimente*, în care se îmbină cuvintele, sunetele și mișcările, toate într-un context de interacțiune directă și particulară. Manelele nu sunt atât un *discurs*,

1. Adrian Șchiop susține, de pildă, apartenența manelelor la universul *gangsta pop* (Șchiop, 2014)

cât o *scenă* – iar *scena este mesajul*, ca să-l parafrazăm pe MacLuhan, și nu simplul discurs.

Pe această scenă nu se recită manele și nici măcar nu se cântă pur și simplu, se performează. Ca orice muzică de petrecere, dar într-un mod specific și definitoriu, maneaua *încorporează* mesajul, ceea ce îi permite o comunicare mult mai complexă și adesea subliminală. Iată deci o altă lărgire necesară a „obiectului de studiu”: „manelele” nu se referă doar la texte și melodii, ci, definitoriu, la întreaga lor performare publică diversă. A spus-o deja în anii '60 unul dintre nașii de botez ai etnomuzicologiei, Alan Merriam, pentru care o antropologie a muzicii trebuia să abordeze fenomenul muzical ca pe un „*comportament uman*” și nu doar ca un *discurs* sonor (Merriam, 1964).

Când vorbim despre manele, este de asemenea „evident” că ne referim la prezent, la manelele actuale. Câțiva specialiști ne-au adus însă aminte că acestea au și un trecut, plasând astfel manelele în *timp*, într-o istorie mai lungă a genului. Complementar, chiar dacă publicul român este obsedat, în mod firesc, de manelele „noastre”, o bună parte a acestui public știe deja de ceva vreme că și vecinii au „manelele” lor. Sârbii au început mai de mult cu *turbo-folk*-ul, iar turcii cu *arabesk*, bulgarii au *chalga*, albanezii au *muzika popullore*, ba chiar și armenii au *rabiz*-ul lor, după cum țin să ne avertizeze Estelle Amy de la Bretèque și Victor Stoichiță (2012). Perspectiva asupra manelelor se deschide astfel și în *spațiu*, minimal spre aria culturală de referință a Balcanilor. Contextul devine cel al „metisajelor pan-balcanice” (Rădulescu, 2000) sau al unei „ecumene otomane” (Buchanan, 2007), în care maneaua nu mai apare ca o excepție nici în timp, nici în spațiu. Și aceasta chiar dacă maneaua actuală s-ar putea să nu fie chiar moștenitoarea directă a vechii manele, ci mai degrabă un copil din flori al acesteia. Mai mult, maneaua „actuală” este un *proces* și oricine compară fără prejudecăți proto-manelele de inspirație „sârbească” din anii '80, manelele din epoca lor de glorie și hiturile recente va constata, pe lângă un „aer de familie” comun, și o serie de diferențe majore, de adaptări rapide la schimbările de context social.

Să nu uităm apoi faptul că manelele sunt și o afacere și ca atare parte din puternica piață de show-bizz. Chiar dacă vânzările directe au scăzut dramatic în ultima vreme iar maneliștii câștigă mai mulți bani în spații private (mai ales cele interlope) decât în cel public, după cum remarcă Adrian Șchiop (2014), manelele sunt încă o marfă pe care diferiții actori sociali încearcă în continuare să o marketizeze cât mai bine. Vizând diferite grupuri țintă, manelele sunt astfel „hibridizate” cu hip-hop, electro, disco, muzică populară sau „world music” etc., pentru a le asigura accesul la diferite segmente de populație. Reușite sau nu, aceste experimente fac și mai fluide granițele în care discursul public cantonează, de regulă, regnul manelelor.

În sfârșit, în acest caz, discursul despre manele face parte integrantă din fenomenul social al manelelor. Dacă statisticile indică un consum impresionant

de manele, nimeni nu a putut să evalueze șirul aproape fără sfârșit de opinii emise public despre acestea. Altfel spus, dacă manelele privesc *o parte* a societății, comentarea lor vehementă este sport național și a cuprins *întreaga* societate, făcând astfel parte integrantă din fenomenul social al manelelor, oricum l-am privi.

Pe scurt, manelele nu sunt doar muzică și/sau text, ci o performare culturală cu o arie mai largă de răspândire și o durată respectabilă în timp, dar care a căpătat, indubitabil, o nouă viață și noi semnificații în ultimele decenii, invadând piața și societatea. Trebuie să ne întrebăm de ce. În lipsa unor cercetări aprofundate de teren asupra universului manelelor¹, cu toată diversitatea și prefacerile sale, va trebui să ne mulțumim însă cu câteva perspective teoretice și metodologice de natură, sperăm, să contureze *liniile generale* ale fenomenului, fără a le detalia și ilustra. Lipsit de o parte consistentă de etnografie, textul acesta este deci doar un *eseu* și are în vedere mai degrabă *imaginationul colectiv* al manelelor decât practicile curente ale acestora în diferite contexte sociale.

Pentru a căuta un răspuns în acest registru teoretico-metodologic, trebuie să operăm însă mai întâi o „răsturnare copernicană” de bun simț; mai corect spus, să (re)ășezăm lucrurile pe picioarele lor. Oricum am lua-o, fenomenul social matur al manelelor a apărut în România post-socialistă, o societate aflată în schimbări structurale profunde și ar fi de-a dreptul ridicol să considerăm că manelele au fost *cauza* acestor schimbări. Ca atâtea alte fenomene culturale, oricare ar fi calitatea lor, manelele au însoțit aceste prefaceri și au exprimat ceva ce era deja acolo, în societate. Altfel spus, nu manelele au „manelizat” societatea, ci societatea – sau *ceva* din această societate – a dat naștere manelelor și le-a asigurat atât succesul, cât și disprețul. Pentru a da un nume acestui „ceva” social încă neidentificat, vom prelua, strict convențional și conjunctural, termenul de *manelism*, afirmând, totodată, că el este cauza și nu efectul manelelor. Din acest punct de vedere, *manelismul a creat manelele și nu invers*.

Dar ce este atunci acest „manelism” ?

Data de naștere a manelelor actuale poate fi un prim indiciu. Cu antecedente relative în timpul comunismului, manelele despre care vorbim au apărut de fapt odată cu tranziția și au însoțit-o până în ziua de astăzi. Aproximativ același lucru se poate spune despre *chalta*, *muzik popullore* actuală sau *rabiz*-ul: toate au însoțit deschiderea unor societăți totalitare la

1. Principalele excepții le constituie Voiculescu (2005), Beisinger (2007), Rădulescu (2010), Giuchescu și Rădulescu (2011), Stoichiță (2011), Șchiop (2014). De asemenea, este de remarcat reținerea *a priori* față de manele ca obiect de studiu, inclusiv din partea elitelor rome, care consideră adesea un astfel de interes academic ca o altă formă de stigmatizare.

piața capitalismului occidental și libertățile individuale aferente. *Turbo-folk*-ul are o istorie mai lungă, începută odată cu primele valuri de *Gastarbeiter* din timpul lui Tito, dar căpătând semnificații diferite în timpul și după destrămarea Iugoslaviei. Povestea *arabesk*-ului este și mai complicată: începută prin anii '30 odată cu succesul filmelor egiptene în Turcia, trecând prin exodul rural din anii '50 și migrația occidentală ulterioară, devenit stil de viață suburban, interzis în repetate rânduri de autorități până să fie îmbrățișat în politică de către președintele Turgut Özal și să reprezinte Turcia la Eurovision în 1980, *arabesk* se îmbogățește stilistic și se diversifică social, cunoscând variante islamiste, pro-kurde, stângiste sau pur și simplu „lumpen” (Cler, 2000; Aytar și Keskin, 2003), toate provocând însă dezgustul „turcilor albi”.

Dincolo de istoriile lor particulare, ceea ce par să aibă în comun toate aceste lumi socio-muzicale este originea lor în bulversări societale majore, care au generat speranțe și deziluzii extreme și au exacerbato opoziții și inegalități în sânul societăților respective. Este plauzibil deci să privim „manelismul” din această perspectivă a unei bruște deschideri societale și occidentalizări compulsive (a căror urme se regăsesc și în însăși structura muzicală a manelelor mai recente) și a reacțiilor emoționale la acest nou context pentru a căuta câteva dintre condițiile de *cauzalitate* ale fenomenului.

Acumularea primitivă a dorinței

Ce s-a întâmplat deci, la nivel individual și nu instituțional, după marea decompresie din decembrie 1989?

După decenii de *producție* socialistă și de etatizare a dorințelor, lumea a fost liberă să-și *dorească* și să viseze la *consumul* capitalist – singurul pe care lumea și l-a putut imagina cât de cât și la care a putut visa încă din vremurile comunismului. Parafrazându-l și psihologizându-l impertinent pe Marx, cred că numitorul comun majorității membrilor acestor societăți l-a constituit un soi de *acumulare primitivă a dorinței*. Indivizii și-au dat frâu liber dorințelor individuale și au început să le capitalizeze, cumulând, pe lângă propriile dorințe, și pe cele ale rudelor, vecinilor și chiar dușmanilor și generând o *pieță a dorinței*, cu propria sa dinamică. Iar acest lucru a fost potențat de scăderea la fel de bruscă a controlului social din partea unor instituții în deruta tranziției și a unui stat devenit *Deus otiosus* de rit neo-liberal. Rosemary Statelova prezintă o parafrază complementară pentru a vorbi despre societatea bulgară care a dat naștere chalgăi: „Pentru a folosi retorica lui Freud, principiul plăcerii s-a manifestat pe întreaga sa gamă de expresie, necompensat de nicio intervenție a principiului realității” (Statelova : 14). Pe scurt, a avut loc o descătușare și hipertrofiere a eului, manifestată social prin

supremația privatului. La nivel instituțional, totul era de „privatizat”, iar conservatorismul țărănesc față de „privatizați” a fost înfrânt și el relativ rapid. La nivel individual, toți au (re)devenit „proprietari” și au început să se manifeste ca stăpâni, expunându-și și extinzându-și drepturile „private” prin forțarea granițelor dintre un privat recent recâștigat și un public practic abandonat de către stat.

Pe de altă parte, cu cât nevoile au pornit de la un nivel de satisfacere mai scăzut iar eul a fost mai „încătușat” (ceea ce a fost pe deplin cazul României), cu atât dorințele au fost și ele mai bazale, aproape „etologice”, fără sofisticări și sublimări inutile: sexul și hrana, contopite în dorința de „chef”, casa și familia, precum și dorința de putere acopereau practic întregul spațiu de expresie. Această acumulare primitivă a dorinței a fost astfel și un soi de *materialism romantic*, declarat materialist-pragmatic, dar gata oricând să renunțe la acest pragmatism de dragul unei dorințe de moment. Paul Wood, un britanic stabilit la București, are o formulare foarte plastică în acest sens: *(Românii) sunt foarte romantici, dar foarte neromantici. Se străduiesc din greu să fie cinici* (Wood, 2013).

Aceste dorințe bazale, dar mistuitoare au alimentat piața, dându-i un caracter pe măsura acestui gen de cerere. La un prim nivel și într-o primă instanță, această „concentrare” a dorinței s-a făcut sub puterea industriei de seducție a Pieței. O piață „bazală” și ea, nediferențiată și nestratificată, răspunzând doar dorinței generice de consum. În acest context, în care nu exista aproape nicio corelare între dorință și consum, dorința a covârșit consumul, impunându-i adesea consistența unui *consum himeric*, un consum care nu consumă, ci doar îndeplinește dorința de consum: vizibilitatea înlocuia astfel utilitatea. Alimentată de dorință, economia a devenit și ea predominant un soi de *conomie a dorinței*, urmărind nu producția și cheltuielile productive, ci consumul, în principal cel simbolic și „irațional” al risipei ostentatorii sau pur și simplu fericite. Din altă perspectivă, intram și noi în „societatea spectacolului”, părăsind „spectacolul concentrat” al comunismului pentru a experimenta *sui generis* viitorul „spectacol integrat” al capitalismului integral despre care vorbea Guy Debord (Debord, 1996). Doar că spectacolul era unul privat și nu unul concertat public: această „imensă acumulare de spectacole”, cum o numește Debord, se manifesta prin spectacolele private ale caselor făloase, mașinilor luxoase și chefurilor monstruoase, o flagrantă *conomie a risipei* destinată nu lui *a avea*, ci lui *a fi* – redus și acesta la a se arăta, a se expune, pe scurt, a se închipui. Căci după 1990, identitatea a început să se întemeieze nu în muncă, ci în consum – constată și David Kideckel (2010), nu în cine ești, ci în ce arăți.

Pe de altă parte, această societate a spectacolului păstra și o prospețime infantilă a unei *societăți a jocului*, în care dorința pură nu ia încă forma matură (sau pervertită...) a *interesului* și a calculului rațional. Lumea își per-mitea să se joace, să joace – și să înceapă să piardă...

Competiția pentru împlinirea dorințelor a născut apoi relativ curând cli-vajul între *winners* și *losers*, *barosanii* și *fraierii* preluați mai apoi de manele din viața reală. Criteriul acestei ierarhii era unul la fel de „bazal”, un soi de *darwinism social și moral* în care „are valoare” un soi de mascul alfa al selecției naturale, care are „tupeu” și „face ce vrea mușchii lui” (remarcați vă rog această extraordinară încorporare a unui principiu moral, ironizată mai târziu de Florin Minune : *pumnii mei minte nu are*).

Concentrarea dorințelor pe piață este astfel însoțită de o *deposedare a dorinței* și un soi de *proletariat al dorinței*, alcătuit din înfrânți, frustrați și nostalgici (sau doar derutați), a început să ocupe periferia societății, dar și anumite nișe selecte și excentrice ale acesteia. Ceea ce este important însă în acest caz este faptul că această masă difuză nu a creat o opoziție socială, nu a născut revoltați, ci doar supărați. După câțiva ani de glorie, syndicatele au dispărut și ele practic în întregime. Deposedarea dorinței nu a dus la revendicare, ci la resemnare... sau la continuarea într-un registru minor al visărilor. De aceea și manelele au găsit un teren mult mai fertil decât hip-hop-ul sau punk-ul, de pildă.

Rezumând, am putea spune că această mare decompresie post-socialistă a creat o *pieță liberă a dorințelor*, care a definit structural trecerea la economia de Piață. O piață „pulsională”, a dorințelor bazale și a concurenței darwiniste, o piață spectaculară, în care important nu e ce ai, ci ce arăți, o piață infantilă, în care dorința nu ia forma interesului gestionat rațional, o piață tot mai stratificată apoi și mai inegalitară, în care indivizii, structural inegali în câștig, deveneau periodic egali (sau chiar competitivi) prin risipă. Vom considera această „pieță a dorințelor” drept acel „ceva” social căruia, într-un mod explicit retoric și impropriu conceptual, i-am dat numele de *manelism*. Un „manelism” care revoltă pentru că este exact opusul visului civilizațional post-comunist și care exasperează pentru că dăinuie la mulți ani după căderea comunismului. Un manelism care a dat naștere manelelor și le face încă actuale.

Manelele au oferit tuturor actorilor implicați pe această piață, șmecheri învingători și mici visători de duminică deopotrivă, scena de exprimare sau compensare. Vorba lui Dan Bursuc : „Asta-i realitatea din societatea noastră, iar noi o punem pe versuri și pe ritmuri” (apud Deoancă, 2011). Ele conservă și astăzi „ideologia capitalismului sălbatic al anilor '90, cu corupția, inegalitățile, dar și libertatea extremă de atunci” (Șchiop, op. cit.).

Manelism și manele

Putem să pătrundem acum puțin mai mult în această paralelă între universul textual al manelelor și cel social al manelismului din care s-au inspirat.

În primul rând, darwinismul moral evocat mai sus nu a fost inventat de manele, dar acestea i-au dat un *glamour* inconfundabil și o voce publică răsunătoare. Ele au exprimat pe înțelesul tuturor ceea ce devenise, într-un fel, visul post-socialist al reușitei, un vis american în versiune prescurtată și compulsivă, adaptată pentru piața dorințelor. Și i-au dat și un chip (sau o în-chipuire...): *barosanului*. „Barosan de barosan” – vorba deja legendară a lui Sorinel Puștiu, barosanul ca figură publică a reușitei, *winner* al competiției darwiniste. Politologilor le-au trebuit ani mulți pentru a identifica figurile reale ale *baronilor*, *mogulilor* și alte *beizadele*; manelele au mers direct la numitorul fantasmatic comun: tot românul dorește să fie „barosan”.

Pe de altă parte, această categorizare ar fi fost incompletă fără figura complementară a *fraierului*. „Mama n-a făcut un fraier” – avertizează Nicolae Guță pentru a pune și mai mult în valoare reușita barosanului. Căci barosanul nu există fără fraier – după cum nu există nici fără la fel de faimoșii *dușmani*: „Omul fără dușmani e ca banca fără bani” – rezumă Dan Bursuc această întreagă filosofie de viață; „atâta timp cât ai dușmani, înseamnă că ești, că ești cineva” (apud Deoancă, op. cit.). Fraierii sunt marii absenți ai competiției darwiniste, cei lipsiți de tupeu și deci de șanse, *loser-ii* absoluți; dușmanii sunt competitorii (sau poate doar vecinii...) barosanului, cei pe care acesta a reușit, pe moment cel puțin, să-i surclaseze și să-i umilească prin etalarea bogăției. În plus, ei apar și ca o măsură a valorii, care, la rândul său, este o consecință a puterii: puterea dă deci valoarea și nu invers. În final, barosanul este un brand. Astfel, de pildă, Dan Bursuc, un excelent *brand manager*, fumează țigări *Merit*, bea vin *Talent* și locuiește pe strada... *Învingătorilor*¹!

Împreună – fraierii de o parte, barosanii și dușmanii lor, pe de alta –, aceștia reconfigurează stratificarea socială, clasele și categoriile acesteia, reduse la esențial: sus/jos, reușită/eșec. Clasificarea manelistă are astfel și un potențial insurecțional deosebit, boicotând clasele și categoriile de merit și instituind o egalitate *sui generis* a șanselor: cheia succesului e în tine și nu ai nevoie de nimic altceva pentru a reuși decât de *tupeul* de a fi tu însuși. Reușita e la îndemâna oricui: „Noi nu ne-am născut bogați, ne-am născut copii săraci” (Frații de Aur).

Din acest punct de vedere, este greu, pentru oricine trăiește în România, să nu sesizeze corespondențele cu viața reală și cotidiană. Acesta a fost într-adevăr visul unei majorități de români în primul deceniu de post-socialism, când totul era (părea) încă posibil. Iar barosanul este încă atracția și modelul vieții politice. Astfel, o manea care ar spune despre politicieni că *Se visează barosani și dau țepe la dușmani* n-ar fi decât o simplă satiră realistă. Cât despre spațiul public, cine se poate îndoi că în majoritatea

1. Informație de la Adrian Deoancă.

cazurilor disputele („dezbaterele”) sunt câștigate cu *tupeu* și nu cu *argumente*, că acestea sunt un spectacol de putere fără valoare și nu o expunere de valori dincolo de jocul puterii? În acest sens, Adrian Șchiop numește manelele un „folclor al tranziției” (Șchiop, op. cit.).

Câștigător pe piața dorințelor, barosanul nu este însă un erou capitalist, nu este un întreprinzător iscusit și nici măcar unul veros. Crezul lui este *easy money*: *Multă lume când mă vede/Cum fac banii nu mă crede/Zice că-i vreo șmecherie/Sau un pont la loterie* (Florin Salam); *Asta facem când pe bani ni se pune pata/Mergem dincolo și dăm câte-un tun și gata* (Florin Minune). Asta au crezut și mulți români; și au reușit câțiva milionari dubioși...

Șmecheria este apoi o valoare aparte. Sau mai degrabă o aptitudine aparte, căci ține de talent: „Nu e șmecher ăla care vrea să fie/Oriunde ar fi crescut/Să fii șmecher nu e nicio șmecherie/Că așa eu m-am născut” – explică Babi Minune. Șmecheria este deci un merit – și nu ai cum să fii șmecher când te-ai născut fraier! Probabil că așa gândesc și „băieții isteți” din economia noastră reală...

Dar reușita nu este nici măcar un scop adevărat, o împlinire, o apoteoză; este doar începutul, mijlocul spre scopul real: *spectacolul reușitei*. Spectacol prin chef, bineînțeles: *Viața mea de bagabont/Nici să vreau s-o schimb nu pot/Nici nu pot și nici nu vreau/Să trăiesc fără să beau* (Cristi Dules); spectacolul bogăției: *Of, of, of, mor toți țiganii/Când apare Leo și aruncă cu banii* (Adrian Minune și Carmen Șerban); spectacolul puterii: *Credeți-mă pe cuvânt/Eu vă cumpăr, eu vă vând/De o viață fac ce vreau/Banii jos și fruntea sus/Ș'am ajuns unde-am ajuns* (Florin Salam). O antologie în această privință ar scoate însă la iveală sute și sute de alte exemple similare. Ceea ce par să aibă toate în comun este un soi de mândrie a excesului și a risipei; mândrie, căci acest exces și această risipă făcute publice devin mijloace în acea luptă pentru recunoaștere despre care ne vorbesc Axel Honneth și alții, o recunoaștere socială dorită *hic et nunc*, imediată și directă. Dar întreaga economie românească s-a hrănit în bună măsură din astfel de excese, de la case și mașini la nunți și alte petreceri, toate *peste măsură*.

Dintre toate acestea, „lupta în căși”, cum spun oșenii din Certeze, este, dacă nu cel mai important, în orice caz cel mai vizibil și în același timp mai semnificativ fenomen de „manelism social”. Îl găsim în toată țara, de la vilele de *nouveaux riches* la casele făloase de „căpșunari”. Îl găsim, *sui generis*, în toate țările menționate. În Serbia, unde fenomenul este mai vechi, arhitecții i-au găsit deja un nume: *turbo-arhitectură* (Jovanović Weiss, 2007); în Albania și Kosovo a fost denumit *turbo-urbanism* (Vöckler, 2010). În toate aceste cazuri, fenomenul a fost studiat în complexitatea sa, nu pentru a-l legitima în vreun fel, ci pentru a-l înțelege. Mesajul a fost unul clar: turbo-arhitectura, casele făloase în care „căpșunarii” noștri au investit anual miliarde de euro fără a ajunge să le locuiască de cele mai multe ori, tot acest

efort de risipă are un *rost*. Din păcate, ca și în cazul manelelor, cu rare excepții, la noi vernacularul recent este doar disprețuit și nu analizat pentru a-i deprinde sensul, oricare ar fi acesta.

Cei care și-au dat osteneala să-l abordeze au ajuns cu toții la concluzia că, dincolo de diferențele de definire și/sau nuanță, fenomenul este destul de comun în contextele de „post-criză” (post-comunismul fiind doar o variantă a acestora) și că este legat de căutări identitare, orientate sau nu politic, de (re)poziționare socială într-un spațiu social cu coordonate profund schimbate și cuplate la oferta brusc lărgită a pieței mondializate. Risipa constructivă este deci identitară și nu (doar) locativă; la fel și cu risipa în general. Manelele au înțeles cel mai bine acest rost „irațional” și l-au măgulit în fel și chip, fără perdea sau jenă. Și l-au urmărit și pe căile migrației, căreia i-au dedicat tot mai multe cântece în ultima vreme.

Mai există însă o relație dintre manele și manelism care nu ține intrinsec de universul propriu-zis al manelelor, cât de practicile de consum a acestora : manelele se ascultă, de regulă, oriunde și oricând, „date la maxim”. Este, poate, cel mai agresiv act de „exces”. Ele depășesc astfel spațiul privat pentru a invade spațiul public – și vor să iasă în spațiul public și să și-l supună. Căci până și ultimul „fraier”, câtă vreme își impune manea lui (deja nu mai are importanță care sau despre ce) din casa lui, când vrea, cât vrea și mai ales pentru că vrea el, acesta se simte un barosan și, în mod explicit, face ce vrea mușchii lui. Maneaua devine o armă albă...

Acest mod de practicare a manelelor se înscrie însă și el într-un mod mult mai răspândit de practicare a spațiului public, permanent agresat, pe marginile sale, de invazia spațiului privat. De la fațadele de bloc, pe care fiecare proprietar își pune marca sa stilistică personală, la reclamele care invadează blocuri întregi, de la trotuarele publice care devin parcuri private la spațiile, tot publice, dintre blocuri, care devin grădini personale și de la toate acestea la conversațiile intime pe mobil în spațiile publice din autobuze, frontiera dintre public și privat este una confuză și neprotejată. Dacă spațiul public, ca atare, ar fi protejat, nici manelele nu ar putea să-l invadeze impunitiv. Faptul că manelele urlă din apartamente și mașini ține, evident, de natura excesivă a manelelor și ne spune ceva despre acei maneliști; dar ne spune și ceva despre slăbiciunea unui stat care nu este capabil – sau nu-și pune problema – să reglementeze spațiul său public.

De ce iubim manelele: *turbo-autenticitatea*

Relația dintre manelism și manele, dintre această piață socială a dorințelor animată de darwinism moral și capacitatea de seducție a manelelor poate fi gândită acum și din perspectiva unui concept cheie al postmodernității :

autenticitatea. O autenticitate nu în sensul său clasic, oarecum notarial sau patrimonial, care măsoară corespondența cu un „original”, o normă, un ideal sau chiar cu voința divină, toate exterioare individului, ci o autenticitate în sensul lui Charles Tylor, (re)descoperită ca o corespondență individuală cu propria *persoană*, ca ideal moral de auto-desăvârșire și auto-realizare. Ideea de bază a acestei „ere a autenticității” este că în multe părți ale lumii moderne actuale oamenii au ajuns să creadă că fiecare individ are propriul său mod de a fi „uman” și, deci, că fiecare are chiar datoria de a-și împlini acest mod personal de a fi o persoană (Tylor, 1992). Într-un fel, asistăm la desăvârșirea individualismului, în care individul devine propriul său ideal și calea spre acesta. Tylor nu vrea să atașeze nicio judecată de valoare acestui principiu, ci îl consideră pur și simplu o stare de fapt (și o stare de spirit), care s-a răspândit mai ales după anii '60: *aici am ajuns*. Într-un dialog cu Ron Kuipers, ne atrage atenția însă și asupra faptului că, pe lângă avantajele unei creativități și înfloriri sociale pe care le poate aduce această căutare legitimă a autenticității, aceasta poate fi și o sursă de superficialitate: „o trivializare a autenticității este oricând la îndemână, iar aceasta îi poate face pe oameni destul de neserioși referitor la unele chestiuni foarte importante. [...] [Autenticitatea] devine părtașă la produsele rele ale trivializării și la acel «eu fac ce știu» și altele de acest gen” (Taylor și Kuipers, 2008). Este exact aspectul de care se temea și Adorno (1991).

Din această perspectivă, putem sugera că universul expresiv al manelelor este unul mai apropiat de această „trivializare a autenticității”, chiar dacă rămâne o căutare „autentică”. Am putea vorbi astfel, prin analogie, despre o *turbo-autenticitate*, cu referință la căutări individuale competitive și compulsive de afirmare „autentică” de sine pe fondul unei prefaceri sociale derutante și a unei pierderi consecutive a reperelor. Doar că, în acest caz, autenticitatea rămâne o auto-realizare fără a fi însă și o auto-desăvârșire a sinelui, fără a mai presupune deci și *efortul* edificator, construcția progresivă, ci doar expresia spontană și directă a dorinței: este o *turbo-autenticitate*, o autenticitate pripită și primară, o autenticitate căutată cu impulsivitatea *tupeului* și nu cu răbdarea reflecției sau măcar a proiectului, o expunere a eului mai mult decât o dezvoltare a acestuia. Cu toate acestea, rămâne o căutare a autenticității, care evadează din normele dominante, imitându-le și dându-le cu tifla în același timp, instituind astfel o comunitate de jos în sus, de natură să răstoarne, fie și simbolic, bunul comun impus de sus în jos.

Din această perspectivă, unul dintre sensurile manelelor ne apare a fi cel de scenă a turbo-autenticității, de expunere primară a dorințelor și riscurilor ce animă această căutare identitară a tuturor și a fiecăruia. Manelele fascinează astfel deoarece în ele mai tot omul își găsește expresia înțelegătoare a viselor și angoaselor autenticității personale – mai ales dacă aceasta nu vizează proiecții prea elaborate ale sinelui.

Dincolo de turbo-autenticitate: Dorința de recunoaștere

Diferitele perspective testate până acum, cu aportul lor mai mult sau mai puțin edificator, s-au deschis toate, în ultimă instanță, spre orizontul unei căutări identitare difuze, pe care am definit-o ca „turbo-autenticitate”. Pentru a împlini aceste puneri în perspectivă, trebuie să mergem însă mai departe, până la acea dorință generică și matriceală pe care o reprezintă dorința de recunoaștere și care pare să coloreze *sui generis* acest orizont de-abia întrevăzut. Ceea ce înseamnă explicit și refuzarea orizontului explicativ al alegerii raționale, pentru a ne plasa în cel subversiv al paradigmei luptei pentru recunoaștere.

Aceasta își are originea în reflecțiile de tinerețe ale lui Hegel despre *Anerkennung*, a fost reluată și adusă la zi de către filosofi precum Jürgen Habermas (1983), Charles Tylor (1992b), Axel Honneth (1992), Nancy Fraser (2000) sau Paul Ricoeur (2004). În științele sociale, ea este prezentă, în forme și grade diferite, de la Tocqueville la Bourdieu (Caillé, 2007b), dar a devenit o preocupare și o abordare de sine stătătoare doar foarte recent.

Ce afirmă în mod deosebit această teorie?

Coleman are dreptate când spune că orice teorie temeinică în științele sociale trebuie să pornească de la definirea unei „engine of action” (Coleman, 1988): care este *primum movens* al acțiunilor umane în specificitatea umanității lor? Răspunsul dominant este cel bine-cunoscut al interesului egoist gestionat rațional de către fiecare individ. Din start, paradigma recunoașterii înlocuiește plasarea acestei „engine of action” în individ pentru a o identifica în relație, adică în social. În subsidiar, acțiunile umane încetează să se mai întemeieze în *raționalitatea* combinatorie a individului pentru a coborî cu un etaj într-un *subconștient* al nevoii definitorii de recunoaștere mutuală a grupurilor de indivizi.

Recunoașterea este o luptă, ni se spune, presupune conflict și soluționarea acestuia prin apartenență sau excludere. O luptă în care individul nu mai este stăpânul (puțin macho...) al alegerilor raționale, ci pornește cu handicapul dependenței de Celălalt, cu o „slăbiciune” deci, pe care psihologii nu au întârziat să o ia în calcul (Christophe Dejours, de pildă, vorbește despre înlocuirea triadei hobbsiene cu o alta, alcătuită din așteptare, suferință și vulnerabilitate, considerate „dimensiuni psihologice ale însăși naturii umane” – Dejours, 2007). O luptă care se desfășoară în domenii și registre distincte, rezumate de Ricoeur ca iubire, dreptate și stimă socială (recunoaștere socială, spun alții), fiecare cu nevoile și strategiile sale mai mult sau mai puțin particulare. Deficitul (inevitabil) de recunoaștere în oricare dintre aceste domenii, acel *Misachtung* despre care vorbeau Hegel și Honneth pe urmele sale, generează „sentimente negative”, mai mult sau mai puțin puternice, pe care Ricoeur le consideră ca tot atâtea motivații semnificative ale luptei pentru recunoaștere (Ricoeur, 2004).

Pe scurt, omul ca ființa socială se naște în și prin dependența de Celălalt și crește *sui generis* cu dorința de recunoaștere din partea acestuia, cu riscul permanent al excluderii (adică al morții simbolice, sociale, dar, uneori, chiar și fizice) și beneficiile structurale ale apartenenței legitimate. Din acest punct de vedere, Celălalt este infernul, cum pretinde Sartre, dar tot el este și paradisul. Și aceasta de la originea societății umane, care nu este altceva decât o negociere permanentă a recunoașterilor reciproce, „dincolo de orice fel de sentimentalism”, cum ar fi spus Max Weber.

În filiera mișcării M.A.U.S.S. și preocupat de problema *valorii sociale*, Alain Caillé adaugă, recent, o a treia dimensiune a recunoașterii, pe lângă *identificare* (recunoaștere constatativă) și *valorizare* (recunoaștere normativă): *gratitudinea* sau recunoașterea darului. Din această perspectivă, „luptele pentru recunoaștere sunt în ultimă instanță lupte pentru atribuirea de către ceilalți a poziției de donator (și deci de creanțier)” – și astfel, în fond, de *valoare personală* (idem : 207, s.m., V.M.). Mai departe, „din această perspectivă, [...] o societate decentă nu este aceea care distribuie recunoaștere, ci o societate care ajută ca membrii săi să aibă valoare în proprii lor ochi și aceia ai celorlalți” (idem : 208). Din aceeași perspectivă, Allain Caillé consideră că luptele politice moderne, care au fost în esență lupte de redistribuire, au devenit în ultima vreme prioritar lupte de recunoaștere, mobilizând indivizi, colectivități și instituții în numele dreptului la demnitate și nu doar al celui la avuție (Caillé, 2007a). Teoria recunoașterii trece astfel dincolo de ceea ce este și trebuie (sau are dreptul) să fie omul, pentru a include și ceea ce își dorește, ontologic am putea spune, acesta : recunoașterea propriei sale valori. Regăsim, pe această cale, conceptul la modă de *empowerment*, dar în varianta sa inițială propusă de Amartya Sen (1987).

Cum ne apar atunci manelele și manelismul din această perspectivă ?

Pe piața post-socialistă a dorințelor s-a jucat, evident, o luptă pasionată pentru recunoaștere socială, mai ales a acelei valori personale sau demnități despre care vorbește Caillé – și aceasta în contextul în care majoritatea am avut parte de suficient *Misachtung* în timpul comunismului și mai tot omul și-a dorit „să-și arate măsura” după căderea acestuia ; și a sperat ca acest lucru să se întâmple *imediat*. A rezultat acea „turbo-autenticitate” și „manelismul” despre care am vorbit, cu câștigătorii și pierzătorii lor. Doar că, independent de sorții individuali pe piața dorințelor, categorii întregi de membri ai societății s-au văzut marginalizați din oficiu. Muncitorii au fost primii, deveniți indezirabili peste noapte, ba chiar tratați de „profitori” ai comunismului, deci nedemni de recunoaștere socială. Au urmat curând țărani, împrumutăriți și recunoscuți simbolic, dar lăsați de izbeliște să se descurce cum pot – și s-au „descurcat” plecând la lucru în străinătate, unde au avut parte de altă porție bună de *Misachtung* (*Am gustat străinătatea/E*

mai amară ca moartea/Să fii pe acolo străin/Să n-ai milă nici sprijin – ne amintește Robert Calotă într-o manea). Romii și-au pierdut și ei statutul ambiguu de „oameni ai muncii” și au redevenit obiect al discriminării și rasismului. Și lista dezamăgiților poate continua. Proletari eșuați, „căpșunari” care nu vor avea parte decât de nerecunoaștere socială în străinătate, țigani stigmatizați, tineri exasperați de lipsa de recunoaștere a propriilor dorințe și valori de către părinți și generația acestora, cu toții se regăsesc astfel, *sui generis*, în comuniunea manelelor, (aproape) singura în care se recunosc și pot fi recunoscuți în (turbo)*autenticitatea* lor visată. Tuturor, manelistul le cântă la ureche, confirmându-le această nevoie de „valoare personală” despre care vorbește Caillé : *am valoare, am valoarea cea mai mare...* Lor li se adaugă uneori și o categorie difuză de corporatiști alienați și „hipsteri”, tentați să-și testeze disponibilitățile insurecționale de salon (ab)uzând de elementele de „rit de răsturnare” ale spectacolelor maneliste. Scena manelelor nu este astfel una a luptei *reale* pentru recunoaștere, ci una *fictivă* a spectacolului acestei lupte, în care se dau diplome simbolice de recunoaștere a reușitei și mențiuni de merit pentru combatanții aspiranți. Iluzionism ? Poate, dar toată lumea pleacă mulțumită.

Manelele nu pot fi interpretate însă doar în această cheie, aparent stângistă, ca luptă pentru recunoașterea socială a marginalilor de toate soiurile. În primul rând, ele nu furnizează doar o recunoaștere revendicativă, ci și (sau mai ales) una jubilatorie, de „comunitate emoțională”, de confirmare reciprocă și trecătoare a dorințelor, frustrărilor și bucuriilor celor de „jos”, oricare ar fi aceștia. Universul manelelor nu este populat cu revoltați, ci mai degrabă cu „încântați”, *winner*-i reali sau închipuiți ai competiției darwiniste. În termenii teoriei recunoașterii, aceasta înseamnă, de fapt, o răsturnare a însuși idealului moral al acesteia : „lupta pentru recunoaștere” nu mai întemeiază și legitimează moral valoarea socială *intrinsecă* a individului, ci se transformă într-o „gigantică piață a recunoașterii” (Caillé, 2007b : 206), în care fiecare se străduiește să obțină un maxim de „profit” prin impunerea „valorii” sale auto-atribuite („am valoarea cea mai mare”, afirmă Nino și Leonard, „am valoare, am valoare” repetă toate manelele). O luptă legitimă pentru recunoașterea valorii negate de *mainstream*, manelele irită establishmentul și devin discutabile în măsura în care traduc darwinismul social difuz al manelismului în genere într-o cultură de masă explicită și normativă, care tinde să se impună ea însăși ca „mainstream”. Născute din manelismul existent în societate, manelele riscă astfel să-l întărească, aducându-i suportul moral al unei recunoașteri sociale spectaculare. Dar este ceea ce face, cu și mai mare forță și eficiență, și o bună parte a mass-media...

Carnavalescul. Dinamica internă a manelelor

Scenă și expresie a manelismului social, manelele nu sunt însă o cronică și nicio expresie *directă* a acestuia, ci se raportează la el într-un mod specific și definitoriu. Un mod care, pe de o parte, individualizează manelele, dar pe de altă parte le înscriu în lunga practică a culturilor populare – nu în vechiul sens romantic-triumfalist cu care suntem noi obișnuiți și nici în cel mai recent și reticent al lui Adorno (1991), ci mai degrabă în cel al lui Bakhtin (1993), care privește „popularul” prin categoriile complementare ale carnavalescului și grotescului. Manelele nu sunt deci o subcultură, nici în sensul axiologic, nici în cel antropologic al termenului, cu atât mai puțin o subcultură a revoltei, gen hip-hop (de aceea căsătoria aranjată dintre cele două genuri a rezistat doar foarte puțin), ci o „cultură populară”.

Grila de lectură a carnavalescului – invocată atât de Stoichiță (2011) cu referire la manele, cât și de Stelova (op. cit.) când discută despre chalgă – pare a fi astfel nu numai utilă, ci de-a dreptul necesară. Ea ne ajută să plasăm manelele nu într-o subcultură militantă și/sau care dă cuvântul celor oprimați sau marginalizați, ci în registrul peren și mult mai difuz a ceea ce Bakhtin numea „cultura popular-festivă”, a „lumii a doua” sau „neoficiale”, ca distinctă de „lumea oficială”, dar totdeauna complementară acesteia. După cum remarca Angela Rodel în prefața la lucrarea lui Stelova, acest clivaj conceptual dintre cultura superioară și cultura de jos, abandonat sau depășit în peisajul analitic occidental post-Warholian, este încă extrem de relevant în sistemele de producere culturală și în discursurile despre cultură din Bulgaria. La rândul nostru, știm cu toții, din experiență, cât de virulent este încă acest clivaj în cultura și discuțiile despre cultură din România.

Prin această natură carnavalescă, manelele subminează acest clivaj și dau cu tifla ierarhiilor, le „răstoarnă” ca în orice carnaval și instituie voia bună egal repartizată printre participanți. Această „negare” ce vine de la manele – și de la culturile populare în genere – nu este însă una politică, „pe bune”, ci „la mișto”, parodică, după cum subliniază Stoichiță (op. cit.) – și după cum a precizat inițial Bakhtin vorbind despre semnificația „râsului”. Toate personajele manelelor au „prestanță” și „siguranță”, au „valoare” de „șmecherul cel mai tare”, dar totul „e nebunie fără măsură”. Manelele pun în scenă „barosanul” și îi flatează orgoliile, dar, când îi e lumea mai dragă, vine Nicolae Guță și îi aduce aminte că *atunci când tu te crezi rege/vine garda să te lege*. Mai toți „maneliștii” se exhibă în „mertane”, dar tot lor le cântă la ureche același Guță în „Nu-i căruță ca mertanu”: *Am o țigancă desculță/și cea mai tare caruță/și moare țigănia/că mi-am pus radar pe ea*. „Ce vrea mușchii mei” este firul roșu al manelismului, dar tocmai de aceea unul dintre cei mai faimoși maneliști, Florin Minune, a lansat parodia „Pumnii mei minte nu are”, în care ironizează fățiș personajul macho care se laudă

că *am și eu o pasiune/să bat cât mai multă lume*. (Cu acest hit s-a întâmplat ceva foarte interesant: conceput ca parodie, se pare că a fost perceput „pe bune” de către o mare parte a publicului, astfel încât Hi-Q Studio, producătorul clipului, a ținut să avertizeze în scris că „acest videoclip este o PARODIE la adresa celor care folosesc pumnii în locul creierului!”. Morala fabulei este că manelele nu sunt neapărat „periculoase” în sine, așa cum se tem mulți, dar pot constitui un risc prin lectura lor socială mai „manelistă” decât manelele...) În sfârșit, pentru ca răsturnarea carnavalescă să fie completă, Nicolae Guță și Adi Minune scot un album intitulat *Manele Reloaded*, în care cei doi pozează în eroii pozitivi din Matrix, Oracolul și Alesul.

Nu trebuie căzut însă în nici un caz în extrema opusă și să credem că manelele sunt *doar* parodie, luare în răs! Așa cum a argumentat același Bakhtin, „râsul” în esența sa este *ambivalent*. Manelele se joacă și ele cu dorința, dar nu o (re)neagă! Putere, sex, bani, chef și băutură, toate sunt dorințe legitime, performate în consecință. Parodia intervine doar contrapunctic, ca un fel de bemol sugubăț adaptat contextului.

Categoria *realismului grotesc* amănunțită de Bakhtin și aparținând aceleiași lumi a carnavalescului este și ea utilă unei mai bune puneri în perspectivă a manelelor. Acestea ne apar astfel mai degrabă ca „grotești” decât ca „vulgare”, așa cum am văzut că le consideră Ruxandra Cesereanu. Totodată, relația stabilită de Bakhtin între acest soi de grotesc și „straturile material inferioare ale corporalității”, exprimate „grotesc” de cultura populară, poate fi utilă mai departe pentru o deschidere comprehensivă spre corp/incorporare în practica manelelor.

Există astfel o dimensiune insurgentă în manele, ca în orice performare carnavalescă. În elanul lor „primar”, acestea sunt dispuse să demoleze și să discrediteze tot ce le stă în cale, inclusiv instituții și poncife anchilozate și depășite, dar încă valorizate de publicul larg. Ca formă de muzică, acestea întorc spatele, de pildă, tuturor formelor de Cântarea României mai vechi sau mai noi, comuniste sau doar (post)romantice, subminându-le cu dezinvoltură, după cum a atras atenția Speranța Rădulescu (2010). Rosemary Statelova face exact aceeași remarcă referitor la relația dintre chalgă și echivalentul bulgar al Cântării României, *Orfeul de Aur*. Dincolo de rău sau bine, dinamica manelelor ca fenomen de „cultură populară” constituie deci și un soi de *wind of change*. Turbo-autenticitatea individuală se grefează astfel pe o cultură de masă care își proclamă propriile sale valori.

Acest potențial insurecțional îi face și pe hipsteri să cocheteze cu manelele, după cum am văzut deja, și episodic, să le preia atitudinea: manelelor nu le pasă de „lumea oficială” (ba chiar o iau impunitiv în derâdere); și noi (pre-tindem că) ne jucăm cu *mainstream*-ul; deci maneliștii pot fi prietenii noștri de o noapte...

Din perspectiva lui Bakhtin, această insurgență carnavalescă a „lumii de jos” rămâne legată de „lumea oficială” și constituie o primenire a lumii sociale în general. În buna tradiție a carnavalului, ordinea iese însă confirmată și chiar întărită din episodul carnavalesc. În orice caz, exuberanța iconoclastă a carnavalescului rămâne legată de „lumea țărilor înalte ale existenței umane”. Stelova are însă motive întemeiate să se îndoiască de faptul că așa stau lucrurile și în cazul chalgăi. „Înțelegerea mea despre persoana care se amuză astfel exclude înaltul și privește în jos către valorile bazale privite de sus” (Stelova, op. cit. : 12). Altfel spus, insurgența carnavalescă s-ar putea să nu fie în acest caz una tranzitorie și de reanimare a ordinii, ci o instalare de durată în „grotesc”, cu efecte societale discutabile pe termen lung. Când răsturnarea carnavalescă apare într-o societate aflată ea însăși în plină răsturnare structurală, carnavalescul poate împiedica revenirea ordinii. Ca și în cazul autenticității, redusă la „turbo-autenticitate”, carnavalescul manelelor nu pare a fi deci nici el versiunea cea mai împlinită a carnavalescului...

De ce urâm manelele: *partea blestemată* și etica muncii

Este momentul acum să ne întoarcem privirea asupra reversului medaliei : de ce *urâm* manelele ?

Am văzut deja câteva „motive”, mai degrabă epidermice însă : sunt vulgare, agresive, ne fac de râs etc. Vom vedea că, într-un fel, avem chiar *nevoie* să le urâm, să ne manifestăm public și vehement dezgustul. Dincolo de aceste motive declarate, există însă și o categorie de rațiuni mai profunde și mai puțin narcisistice, care se înscrie *sui generis* în ceea ce Georges Bataille numea *partea blestemată*. Am evocat-o în repetate rânduri, să încercăm acum să o rezumăm și să o teoretizăm puțin. Să precizăm însă de la început că „economia generală” a lui Bataille ne poate fi utilă în cele de față doar într-un mod episodic, selectiv și electiv și că nu intenționăm nicidecum să sugerăm că manelele ar fi un discurs despre „partea blestemată” în sensul profund al lui Bataille. Noțiunea sa de *cheltuire* și *principiul irosirii* sunt însă foarte apropiate de miezul chestiunii noastre.

Să amintim premiza de bază a „economiei generale”, inspirată din scrierile lui Marcel Mauss despre dar și pe care Bataille o formulează, succint, încă de la începutul lucrării sale : „Trecerea de la perspectivele economiei *restrânse* la acelea ale economiei *generale* echivalează, în fapt, cu o adevărată răsturnare copernicană : întoarcerea pe dos a gândirii și a moralei. Din capul locului, dacă o parte a bogățiilor, evaluabilă *en gros*, e destinată pierderii sau, fără profit posibil, utilizării neproductive, înseamnă că este posibilă, ba chiar inevitabilă cedarea de mărfuri fără compensație” (Bataille, 1994 :

28). Precum soarele care „dă fără a primi niciodată înapoi”, această „risipă” care animă economia generală este parte a unui „parcurs al energiei cosmice”. Omul este astfel părtaș la această cheltuie universală a energiei, chiar dacă, în mod particular, se va decide să se opună acestei „risipe”. Profetic, Bataille avertizează însă asupra riscurilor unei astfel de raționalități meschine : „Vai de acela care se va încăpățâna să rânduiască mișcarea care îl depășește după spiritul mărginit al mecanicului care înlocuiește o roată ! ” (idem).

Revenind „pe pământ” și la limbajul prozaic al economiei noastre de fiecare zi, am putea reduce „răsturnarea copernicană” a lui Bataille la recunoașterea consumului – și anume a cheltuirii neproductive – ca mobil economic și ideal moral *de bază* al activităților omenești. Irosirea bunurilor și nu producerea și acumularea lor constituie principiul originar, limitat și pervertit de abia relativ recent : „În trecut, valoarea era conferită gloriei neproductive, în vreme ce, în zilele noastre, ea este raportată la nivelul producției : achiziționarea energiei a trecut înaintea cheltuirii de energie. Gloria însăși este justificată acum prin efectele pe care o faptă glorioasă le are în sfera utilității. Însă chiar obnubilat de către judecata practică – și de către morala creștină –, sentimentul arhaic continuă să fie prezent : el poate fi regăsit în protestul romantic la adresa lumii burgheze și nu își pierde cu totul drepturile decât abia în concepțiile clasice ale economiei” (idem : 31). Acestei concepții a unui *homo economicus*, un soi de „veșnic nevoiaș” în luptă chibzuită cu resursele rare, Bataille îi opune o viziune mai cuprinzătoare despre un *homo humanis* mănat, în adâncuri, de gloria risipei și a gratuității darului fără reciprocitate. Din acest punct de vedere, „economia generală” este și o psihologie. „Marea intuiție a lui Bataille [...] este că o societate nu se definește doar prin modul în care produce bogății și prin relațiile sociale legate de aceste moduri de producție, ci și prin modul în care aceasta cheltuie excedentul bogățiilor sale, prin «partea blestemată» (și întrucâtva sacră) a sistemului său productiv”. O antinomie deci, „între, pe de o parte, ceea ce ține de sfera muncii, a economiei, a producției, a rațiunii utilitare și, pe partea cealaltă, aceea a cheltuielii neproductive, a dilapidării, a excesului inutil, a gratuității (a ceea ce se face «degeaba»)” (Scarpeta, 2009 : 52). Rezumând, există un *rost* uman profund în „degeaba” !

Acesta poate fi găsit în „principiul irosirii”. „Activitatea umană – precizează Bataille – nu este total reductibilă la procese de producție și conservare, iar consumul se cere divizat în două părți distincte. Cea dintâi, reductibilă, este reprezentată de folosirea de către indivizii care alcătuiesc o anumită societate a minimumului necesar conservării vieții și continuării activității productive : este, deci, vorba pur și simplu de condiția de bază a acesteia din urmă. Cea de-a doua parte o reprezintă cheltuielile numite neproductive : luxul, ceremoniile de doliu, războaiele, cultele, ridicarea de monumente somptuare, jocurile, spectacolele, artele, activitatea sexuală perversă (adică

deturnată de la finalitatea procreativă) reprezintă tot atâtea activități care, cel puțin la origine, își au finalitatea în ele însele” (idem : 193-194). Pe scurt, este vorba deci despre „caracterul secund al producției și achiziției în raport cu cheltuirea”. Acesta este evident „în instituțiile economice primitive, din pricina faptului că schimbul continuă să fie privit ca o pierdere somptuară a obiectelor cedate : astfel încât, la bază, el se prezintă ca un proces de cheltuire pornind de la care s-a dezvoltat un proces de achiziție” (idem : 197). Înapoi la Mauss și la potlach, deci. Potlach care „nu poate fi separat de sărbătoare”, care constituie o „proprietate pozitivă a irosirii din care derivă noblețea, onoarea, rangul în cadrul ierarhiei”, care, ideal (după cum menționa și Mauss), nu ar trebui înapoiat, umilind pur și simplu, într-un exces de grandoare, competitorii.

Putem să coborâm însă cu un registru pentru a privi acest principiu al irosirii și într-un context socio-istoric determinat și nu de-a dreptul ontologic, cum este cazul la Bataille : „etica muncii” la ȣigani, despre care ne spune câteva lucruri esențiale Michael Stewart.

Care muncă ? – ar fi tentați, probabil, să exclame mai toți românii ; și nu ar fi singurii. Alain Reyniers, de pildă, trece în revistă o serie întreagă de „zicale” care circulă printre țărani maghiari pe seama ȣiganilor : „ȣiganul nu e obișnuit să muncească” ; „se pricepe ca ȣiganul la munca câmpului” ; „îi e frică precum ȣiganului de muncă” etc. Aceiași țărani maghiari mai au însă și alte asemenea vorbe : „rar precum ȣiganul fără troc” sau „a negocia ca un ȣigan” (Reynier, 1998 : 8). Din punctul său de vedere, țărani are perfectă dreptate ; dar și ȣiganul – consideră Stewart. Acest talent recunoscut pentru schimb și negociere „nu provine din vreo vocație antreprenorială înăscută, ci își află originea într-o diviziune etnică a muncii, construită istoric, dintre aceștia și gazdele lor țărani” (Stewart, 1992 : 106).

Luând drept studiu de caz târgurile de cai din Ungaria socialistă, unde ȣiganii erau pe departe principalii actori, Michael Stewart ajunge la câteva concluzii ce pot fi generalizate într-o oarecare măsură. În primul rând, negoțul de cai profesat de către ȣigani „trebuie înțeles în contrast cu etica muncii a restului non-ȣiganilor, în primul rând a populației țărănești înconjurătoare” – dar, mai pe larg, și a principiilor generale ale muncii, fie ele comuniste sau capitaliste (Stewart, op. cit. : 106). Apoi, calul nu a fost ales întâmplător ca obiect al tranzacțiilor (ca să cumpere cai, geambașii trebuie să crească mai întâi porci, pe care îi cumpără din salarii și îi vând pe piață), ci tocmai pentru că a fost animalul fetiș al bunului gospodar. Pentru acesta, la târg, calul este *marfă* ; pentru ȣigan este și altceva : „dominând comerțul de cai, ȣiganii repurtează o victorie asupra adversarilor lor țărani, care depășește în importanță toate eforturile făcute în acest scop”, samsarul ȣigan „demonstrându-și astfel superioritatea” (idem : 107). O superioritate mai mult simbolică, deoarece majoritatea tranzacțiilor nu sunt, de fapt, profitabile în termeni strict

economici. Cu atât mai mult cu cât această „victorie” trebuie sărbătorită prin „adălmăș” și mai ales printr-un „ciclu de sărbătoriri și celebrări prin care este afirmată frăția țigănească, idiomul central al comunității” (idem : 101). Mai mult : „dovada reușitei afacerii încheiate se bazează pe libațiune ! ” (Stewart, 1991 : 39). Se conturează astfel o atitudine față de bani și bogăție greu de încadrat în canoanele lui *homo economicus* și pe care un țigan din etnografiile lui Stewart o exprima astfel : „noi lăsăm banu’ să vină și să se ducă, să se învârtă în jurul nostru și să se întoarcă la noi” (Stewart, 1991 : 38).

Rezumând : „Dat fiind că țiganul nu posedă nici pământ, nici mijloace de producție, trebuie să-și câștige autonomia prin schimb. Tranzacționând, țiganul încearcă să-și obțină independența, dar o face câștigând bani fără efort și muncă. Dacă «lucrează» ceva, această muncă îi vizează pe oamenii cu care tranzacționează, nu pe cal. Și fac aceasta prin abilitatea lor de a vorbi” (idem : 106) : oricine ar putea face asta „dacă ar ști vorba” (*te si les i vorba*) – afirmă geambașii. Ceea ce ne duce cu gândul la toți actorii puterii non-coercitive despre care vorbește Pierre Clastre, de la „șefii” de trib din America de Sud la *Big Man* din Polinezia, pentru care oratoria era una dintre cele mai importante condiții ale recunoașterii publice a puterii lor.

Stewart sugerează aceste particularități ale „economiei țigănești” și metaforic, printr-un cuvânt esențial, tradus de regulă prin „noroc” : *baxt*. „*Baxt* este însă un concept complicat [...], mai ales deoarece nu corespunde întru totul noțiunii noastre de noroc. Dacă un om era *baxtalo*, atunci bunăstarea venea la el, dar era și «extrem de fericit», avea mulți băieți și era, probabil, gras. Ca noroc, eficiență, prosperitate, fericire, *baxt* era una dintre calitățile constitutive ale țăganilor, după cum hărnicia era pentru țărani” (Stewart, 1997 : 165). „Ca acrobații, dansatorii, actorii și alți artiști, țăganii își cheltuie efortul în a părea lipsiți de efort” (idem : 166). (Putem recunoaște în toate acestea și câteva din temele majore ale manelelor : banii fără efort, șmecheria ca talent, barosanul ca întruchipare a *baxtalo*, „libațiunea” ca dovadă a reușitei etc.)

Pornind de aici și de la multe alte exemple și comentarii asemenea, Michael Stewart construiește, de fapt, o critică a teoriilor pieței și a teoriei alegerii raționale care le este comună și care nu pot explica în mod convenabil comportamente economice precum cele descrise. Din această perspectivă critică, „obiectul principal al studiilor de piață pare a fi *comportamentul irațional*” (Stewart, 1992 : 99, subl. mea, V.M.).

Deși profund diferite, cele două texte au în comun o critică – fundamentală în primul caz, empiric-etnografică în cel de-al doilea – a economiei (neo) clasice și a comportamentului economic bazat pe calcul rațional. Omul, în general și comportamentul economic al omului, în particular, au și alte resorturi și semnificații, ce par de-a dreptul „blestemate” sau „iraționale”

doar din perspectiva „restrânsă” a mitului modern al lui *homo economicus*. În plus, modul de viață al romilor, determinat istoric și social, pare să fie mai apropiat de aceste practici „ne-ortodoxe” decât de canoanele „alegerii raționale”.

Putem să revenim acum la formula atât de plastică a lui Dan Bursuc, care l-ar fi făcut fericit pe Bataille : „omul fără dușmani e ca banca fără bani”. Banii – și bogăția pe care o reprezintă – nu sunt, în acest caz, o achiziție productivă menită mai departe unei cheltuiuri productive, ci o astfel de „proprietate pozitivă a irosirii” menită umilirii *dușmanilor* și instituirii pe această cale a adevăratei *valori*. Scopul banilor – obținută „fără efort” – este umilirea celui alt prin risipă, nu surclasarea lui prin avere. În termenii lui Bataille : „bogăția apare ca o achiziție în măsura în care omul bogat își însușește o putere, însă este pe de-a-ntregul orientată în direcția irosirii, în sensul că puterea dobândită se definește ca putere de a irosi. Numai prin irosire conduce ea spre glorie și onoare” (idem : 199). Nimic mai contrar însă atât ethosului țărănesc, cât și spiritului capitalismului...

La un prim nivel, jubilația manelistă a risipei sperie, dezgustă și revoltă tocmai prin bănuiala unei „părți blestemate” exhibate ca într-un soi de ritual malefic. În primul rând, revoltă, după cum am mai menționat, deoarece subminează idealul muncii productive, atât de sorginte planificat-comunistă, cât și protestant-capitalistă – și aceasta într-o Românie care aspiră din greu la pătrunderea pe piața mondială. Manelele par să boicoteze pur și simplu această aspirație vitală și rațională. Mai departe, această risipă nu este una glorios-societală, ci meschin individuală. Bataille avertizase și el că, individualizându-se, cheltuielile neproductive își pierd sensul glorios pe care îl aveau, de pildă, în Evul Mediu și se reduc la impudicitatea banilor. După cum comenta Scarpeta, „ne aflăm mai aproape de «cheltuielile neproductive», în sensul lui Bataille, în cazul sărbătorilor carnavalești din *favelas* sărace din Rio de Janeiro decât în cazul afluxului de bogății ostentatorii care rămân legate de logica profitului și limitate de aceasta” (Scarpeta, op. cit. : 55). Decăzută și individuală, risipa manelistă nu se încadrează nici măcar în această logică a profitului, ci este mai apropiată de carnaval. Ea sperie deoarece nu se încadrează în disciplina de piață a consumului : risipă, fie, dar atunci măcar una consumeristă ! Ceea ce manelismul și este, în foarte mare măsură, însă numai până când se apucă să „arunce cu banii” ; „degeaba”... Pe de altă parte, acest consum neproductiv nu este nici unul tradițional, prins în rețelele de dar/contra-dar și în ritualurile reciprocității sătești.

Dacă mergem mai departe și trecem de acest prim nivel relativ vizibil, lucrurile se complică și mai mult. Atunci când vine Leo și se apucă să arunce cu banii, jubilația risipei devine un potlach fără reciprocitate, iese din categoria darului de rivalitate, căci nu va fi întors printr-un dar amplificat : beneficiarii primului „donator” de bani nu vor arunca cu mai mulți bani în

acesta. Primul risipitor rămâne și singurul, cu el începe și se încheie potlachul – chiar dacă acesta poate fi reluat indefinit cu alte ocazii. Risipa manelistă iese astfel din primul paradox – iluzoriu – al potlachului, identificat de Bataille și care constă în impresia că, prins în legea reciprocității, primul donator câștigă inițiind risipa, dată fiind legea contra-darului. Pe de altă parte, dușmanii nu sunt rivali, sunt pur și simplu spectatorii invidioși ai risipei Baștanului, care a câștigat prin risipă rangul, prestigiul său de baștan. Va profita el apoi de acest prestigiu pentru a impune alte forme de reciprocitate și deci avantaje economice în contra-partidă? Poate, dar nu neapărat. De cele mai multe ori pur și simplu „aruncă cu banii”, angajează un întreg „ciclu de sărbătoriri și celebrări” pentru a i se recunoaște rangul și jubilează în această risipă închipuită, care îi dă chipul de baștan; și recidivează (trebuie să recidiveze!) pentru a-și confirma rangul. Inițiatorul și beneficiarul risipei, baștanul, nu urmărește neapărat să facă rentabil rangul câștigat prin risipă, negând astfel natura actului care l-a făcut baștan (am văzut, de fapt, că obținerea banilor este prezentată mai mult ca un joc, un talent, o „smecherie”) și nu dorește atât să se înconjoare de o „curte” de admiratori utili, precum Big Man din Polinezia, ci mai degrabă de o liotă de dușmani ținuți la distanță, care să-l invidieze însă cât mai vocal. Ceea ce pare să fie miza centrală este acest „rang”, întemeiat în consumul neproductiv sau risipă; dușmanii, chiar dacă nu există, trebuie inventați, pomeniți, evocați, căci altfel rangul de baștan este monedă calpă, ban fals: „ca banca fără bani”!

Rangul este, într-un fel, opusul unui lucru, mai spunea Bataille. Ca atare, el nu poate fi propriu-zis „cumpărat”, cu bani sau altminteri. El poate fi câștigat doar „aruncând cu banii”, prin *spectacolul* risipei (de aceea, manelele fără spectacol sunt ca nunta fără lăutari) și nu printr-o cheltuire pe moment neproductivă, dar explicit utilă și interesantă pe termen mai lung (risipind, barosanul nu acumulează neapărat un „capital simbolic” convertibil în alte forme, mai „utile”, de capital).

Dar când am fi crezut că am ieșit, cât de cât, la un liman, lucrurile se îneacă la mal: rangurile nu se ordonează într-o ierarhie socială, baștanul e baștan și atât, o ierarhie în și prin sine, negând astfel (carnavalesc...) orice stratificare socială instituită, orice sistem de ranguri legitimate. Din nou, spectacolul manelelor subminează ordinea societății – a lumii noastre românești, europene, capitaliste etc.

Tentație și spectacol ale risipei triumfale într-o societate fascinată de consum și care se definește prin consum, manelele sunt iubite de mai toți cei mânați de acumularea primitivă a dorinței. Pe de altă parte, ca spectacol social, manelele reprezintă pentru societatea instituită și „rațională” o jignitoare exhibare a „ne-muncii” și a „iraționalului” – și prin aceasta o temută „parte blestemată”, care amenință temeiurile înseși, reale și ideale, ale acestei societăți. În plus, ele reprezintă un scandal deoarece această

risipă jubilatorie nu este nici măcar consumeristă, nu respectă nici măcar ierarhiile sociale legitimate și mai este pusă în scenă și de către „țigani”, adică o categorie căreia i se refuză accesul legitim la bogăție, dar care, iată, s-a îmbogățit mai mult decât „noi” – și mai are și tupeul să risipească nerațional această bogăție în văzul lumii! Manelele sunt astfel precum caii lui Michael Stewart: pentru ascultătorul de manele, ele sunt marfă (una dorită intens); pentru ȋiganul manelist, sunt și altceva, o revanșă prin „vorba” asupra societății dominante, o tranzacție prin care își probează sieși propria superioritate. Ceea ce, din nou, este inadmisibil pentru o societate așezată!...

Disprețuim deci explicit manelele pentru diverse motive, vizibile sau imaginate, sugerate anterior. Le *urâm* însă dintr-un motiv în mare parte inconștient și tocmai de aceea mai puternic și mai insidios: ele exprimă, alterat, dar totuși recognoscibil, acea „parte blestemată”, acea „iraționalitate” a societăților umane pe care modernitatea rațional-economică s-a străduit să o refuleze și pe care noi ne străduim la rândul nostru să o negăm pentru a fi recunoscuți ca moderni. Urând ȋiganii, încercăm se ne protejăm aruncând această „parte blestemată”, care s-a răspândit și în manelismul tranziției, integral în grădina lor și punând totul sub carantină pentru a nu infesta raționalitatea noastră dezirabilă.

Cealaltă „parte blestemată”: Balcanii și corpul

Manelele întrupează însă, la propriu, și un alt „păcat”, expunând o altă „parte blestemată” de cu totul altă natură: balcanismul și, prin el, „orientalismul”, această crimă de les-națiune despre care am vorbit la început. Este cazul să îi acordăm mai multă atenție.

La un prim nivel, respingerea manelelor și condamnarea manelismului sunt legate de ȋigan ca străinul interior prin excelență, care nu poate decât să altereze puritatea identității românești. De unde și echivalarea frecventă între „manelizare” și „ȋiganizarea” societății și apelurile repetate la autoritatea statului pentru a opri această plagă socială. În Bulgaria, *chalga* este asociată și cu turcii, problema mai veche și mai mare a vecinilor noștri, la riscurile de ȋiganizare adăugându-se astfel cele de turcizare. Acuzațiile de poluare etnică sunt aceleași, în 1999 un grup de personalități bulgare marcante cerând chiar oficial cenzurarea acestei muzici „necivilizate” și „stranii”. În Serbia, unde turbo-folk-ul a avut o istorie mai lungă și mai puțin abruptă și unde acesta a fost promovat îndeobște de „autohtoni”, situația este oarecum inversă: acuzațiile actuale sunt mai degrabă cele demascând un exces de naționalism, reprezentat emblematic de cuplul Ceca-Arkan, o vedetă turbo-folk și un erou național criminal (Gordy, 1999). Doar că

„naționalismul” este pentru Serbia actuală, aspirând *sui generis* spre europeanizare, o altă formă „eronată” de identificare națională. Complementar, respingerea pasională de către croați a influențelor turbo-folk (adică sârbești, „estice” și deci înjositor de „balcanice”) asupra cântecului cu care Severine Vuèković a reprezentat Croația la Eurovision 2006 a servit drept mijloc de reiterare a specificității naționale croate prin respingerea „balcanismului” vecinilor acestora sârbi (Baker, 2008).

La un al doilea nivel, care implică direct dimensiunea balcanismului, răspândirea manelelor & co., cu sunetele și gesturilor lor lasciv „orientale”, este percepută ca o „cădere în Balcani”, o reorientalizare a societăților respective și deci o formă retrogradă și periculoasă de deviație identitară în condițiile visului dominant de europeanizare și „recuperare a decalajelor” față de Occident¹. Această „balcanizare” prin manele se încadrează astfel într-o practică mai răspândită printre „tinerele națiuni” sud-est europene, care obișnuiesc să utilizeze limbajul balcanismului pentru a-l expedia pe *Celălalt* etnic, fie el interior sau vecin, într-o apartenență înjositor balcanică (Bakić-Hayden și Hayden, 1992). Complementar sau indistinct, practica socială a manelelor este percepută uneori, într-o viziune conjunctural evoluționistă, ca o cădere în primitivism, țiganul, orientalul și sălbaticul con-topindu-se astfel într-o figură sincretică a fricilor (și complexelor) etnice, într-o „panică morală” de lungă durată.

Și atunci de ce (unii/mulți) iubesc totuși atât de mult manelele? Nu sunt ei „buni români”?

De fapt, plăcerea de manele vine (și) din același balcanism, doar că acest alt sens al balcanismului este mai degrabă unul profund și inconștient, ascuns atât occidentalilor care au emis această etichetă, cât și băștinașilor care o resping și/sau și-o revendică.

Să începem prin a constata că formula manelistă „să faci ce vrea mușchii tăi” este, într-un fel, doar actualizarea și vulgarizarea formulei mai culte și mai subtile emisă de Pierre Loti cu mult timp în urmă: „în vechiul orient totul este posibil”. Dar ce anume considera Loti și alți occidentali ai vremii că ar fi atât de fascinant „posibil” în acest spațiu cultural?

Pentru a găsi un răspuns pertinent la această întrebare este recomandabil să urmărim frumoasa demonstrație a lui Marianne Mesnil. Ieșind din canoanele discursului despre orientalism à la Said, nu pentru a-l nega, ci doar pentru a-i limita aria de competență, Mesnil (2012) încearcă să descifreze ce anume a fascinat atâția călători și artiști occidentali la acest orient apropiat al

1. Chiar și Turcia lui Atatürk a interzis oficial muzica populară turcească și, ulterior, *arabesk*-ul de sorginte arabă, ca fiind periculos de „orientale” pentru idealul de modernizare a tinerei republici.

Balcanilor otomani, care o bună bucată de vreme a fost pur și simplu Orientul imaginarului european. Scrutând mai multe mărturii, antropoloaga belgiană se oprește în final la două texte, notele de călătorie ale lui Ulysse de Marsillac, un ilustru necunoscut francez atras irezistibil de București și romanul *Aziyadé* al mult mai cunoscutului locotenent Loti, îndrăgostit de Istanbul. Citindu-le și recitindu-le, Marianne Mesnil face să apară ca pe hârtia fotografică scufundată în baia de revelator imaginea unei „lipse”, invocată obsesiv de de Marsillac : „În țările foarte civilizate, la Paris, de pildă, există cu siguranță satisfacții ale spiritului și ale simțului, dar lipsește ceva sufletelor noastre, ceva ce nu pot defini, dar pe care îl simt ca profund” – se plânge acesta, pentru ca mai târziu să identifice acest ceva cu „libertatea” (apud Mesnil, op. cit. : 30). Dar despre ce *libertate* putea fi vorba ? Pe urmele lui Roland Barthes comentator al lui Pierre Loti, această imagine a misterioasei libertăți-lipsă începe să capete un contur : „Scufundându-se cu delicii în desfrâul asiatic, locotenentul Loti fuge de instituțiile morale ale țării sale, ale culturii sale, ale civilizației sale” – constată Barthes (apud Mesnil, op. cit. : 29). Acea „lipsă” resimțită de către Marsillac, acel „totul este posibil” intuit de Loti par a fi deci voluptatea desfrâului, a *dorinței* eliberate de „instituțiile morale” constrângătoare ale civilizației : de partea cealaltă a „Orientului” se află „Occidentul”, adică *constrângerea* !

Mesnil merge însă mai departe și ne aduce aminte că această constrângere nu este altceva decât cele zece secole de „civilizare” despre care vorbește Norbert Elias, o civilizare exersată în primul rând prin controlul tot mai detaliat și cuprinzător al corpului și la capătul căreia ființa civilizată devine o ființă „dezîncarnată”, iar în întreaga lume civilizată se instalează acel faimos *mal être* cultural sau rău de civilizație, despre care vorbește și Freud. Din această perspectivă, ceea ce a pierdut inițialul *honnête homme* pentru a permite civilizației să triumfe nu este nimic altceva decât *corpul* său – conchide Marianne Mesnil.

Închizând bucla, balcanismul ne apare astfel ca fantasma Occidentului despre „libertatea” regăsită a corpului, despre un spațiu în care dorințele trupului sunt posibile întrucât totul este posibil – și deci nimic nu este vinovat ! O fascinație desigur cenzurată, în fața căreia se ridică avertismentul rațional al lui Raymond Poincaré : *Que voulez-vous, nous sommes aux portes de l'Orient où tout est pris à la légère !* Dorit ca libertate de transgresiune și regăsire pe această cale a unui sine corporal încarcerat, Balcanul va fi totodată condamnat în permanență tocmai pentru acest libertinaj necivilizat : balcanismul este, în resorturile sale cele mai ascunse, expresia acestei ambivalențe a *civilizației* Occidentului.

Dar este acest cult al corpului și o trăsătură endogenă, „obiectivă”, a Balcanilor ? Da, este, dar este mai degrabă prin lipsă, anume prin lipsa

secolelor de castrare civilizațională – sau, mai exact, prin preluarea doar recentă a acestor prescripții de „civilizare” care fac din individ o ființă „de la gât în sus”, cum se exprimă Csordas (2000). Regăsim astfel și propria noastră ambivalență, de exuberanță provocatoare și auto-exotizantă, ca în filmele lui Kusturica și muzica lui Bregović, și de renegare ofensată, ca în majoritatea discursurilor românești care refuză cu tăfnă identificarea jiguitoare cu acest spațiu cultural.

Ce ne spun însă toate acestea despre manele ?

În primul rând, introduc o diferență aproape *a priori* (dar superficială) între manele și chalgă, Bulgaria nerespingând (neputând să respingă) vreodată apartenența sa balcanică, ba mai mult, luptându-se să transforme această stigmă în prestigiu (pe conservele lor vândute cu succes pe piața europeană scrie, în ultima vreme, „made in the Balkans, Europe”). Pentru bulgari, pericolul chalgăi se cheamă „turcism”, nu „balcanism”. După cum remarcă Stanelova (op. cit.), unul dintre principalele „păcate” ale chalgăi este acela de a fi o moștenire a nenorocitei istorii bulgărești sub jugul otoman. În ceea ce ne privește, atunci când acceptăm oficial „muzica balcanică” pe teritoriul nostru – ca de pildă în recentul prim „Festival Balkanik” din București – ea nu include, în mod simptomatic, manelele, ci doar forme de *world music* „branduite” deja în Occident ca fermecător de balcanice.

Mai important însă, acest balcanism al dorinței corporale ne luminează într-o anumită măsură resorturile mai profunde ale supraexpunerii corporale prezentă în practica manelelor. Societatea română vine după aproape jumătate de secol de alt gen de constrângeri, inclusiv asupra corpului, deci era firesc ca acesta să-și dorească desfrânarea. Pe de altă parte, mijloacele de expresie ale relativ recente „revoluții sexuale” și eliberări ale corpului începute în Occident cu doar câteva decenii în urmă nu au avut când și cum să fie preluate și „încorporate” de către mase și folosite pentru a da expresie acestei desfrânări. Limbajele (post)moderne de utilizare a corpului, de la rap la electro, rămân o alegere individuală de nișă ; manelele constituie o opțiune a maselor. Acestea au recurs astfel la un repertoriu corporal mai accesibil, aflat încă în memoria lor culturală, dublându-l cu o spontaneitate creativă : când nu este doar decorativ, dansul în practica manelelor este de fapt o improvizație permanentă pe tema corpului liber și a dorințelor sale necenzurate.

Nu în ultimul rând, din această perspectivă ni se dezvăluie și o altă rațiune a ambivalenței (unora) față de manele. Replică în oglindă a iritării visătoare a Occidentului în fața Balcanilor, ceea ce condamnă cel mai mult – și mai inconstient – aceștia este exact riscul voluptos al desfrânării, tentație ce poate fi fatală proaspeților convertiți la cultul Occidentului, periclitându-le accesul la paradisul promis al civilizației acestuia. În modul psihologic cel mai banal,

o mare parte a criticilor înverșunați ai manelelor transformă frica de propria vulnerabilitate în ură față de obiectul dorinței ilicite. Fără a fi limitat și specific regional, acest orientalism des-frânat este mult mai problematic în Balcani, care au trebuit să-și definească în ultimele secole identitatea europeană de regiune periferică, aflată „la porțile Orientului”, confruntându-se astfel în mod mult mai dramatic cu această ambivalență identitară. Manelele suprimă ambivalența și exprimă doar plăcerea corpului desfrânat (sau, mai corect spus, neînfrânat), expunând astfel public păcatul corpului necivilizat exact când modelul „țărilor civilizate” este mai puternic poate decât oricând. Același Bodea (op. cit.) constata astfel că pe lista aspirațiilor valorice ale angajatului român „civilizația” se află pe primul loc, dar este pe ultimul loc pe lista valorilor pe care acesta crede că le împărtășesc *ceilalți* români. Altfel spus, mai fiecare român se consideră un aspirant fervent la civilizație, dar se simte înconjurat de o masă de conaționali „necivilizați” – adică „manelizați”...

Înapoi la realitate sau de ce nu e rentabil să-i urăm pe țigani

Într-un fel sau altul, iubirea și ura de manele împart societatea, permițând o (auto)poziționare electivă în „lumea a doua” sau „neoficială”, ca distinctă de „lumea oficială” a ordinii instituite. Doar că societatea postsocialistă nu este încă o lume oficială așezată, ci doar încearcă să-și instituie noua ordine. Carnavalescul culturii festiv-populare a manelelor nu este astfel pur și simplu un pendant mai mult sau mai puțin insurgent și tolerat al Ordinii, ci mai degrabă o amenințare la însăși instituirea ordinii, o expresie a instalării în Dezordine. Complementaritatea dintre maneliști și antimaneliști, dintre lumea a doua și lumea oficială capătă astfel un profil și o dinamică particulare – mai greu de observat de către occidentalii iubitori de manele, care nu au motive să se simtă vizați de o asemenea „amenințare”.

Această amenințare este însă reală pentru societatea românească, în sensul acelei „panici morale” care trebuie luată în serios chiar dacă este o „construcție socială”. Este „reală” mai ales pentru „cultura oficială”, pentru „lumea de sus” (sau care își atribuie, identitar, această apartenență), care se simte prima amenințată. Ea va ataca deci vehement manelismul, dar se va și folosi de acesta pentru a se delimita, distinge și legitima în calitatea sa de lume civilizată, a ordinii. Acest „sus” al ierarhiilor sociale, negat parodic de cultura festiv-populară de „jos”, are nevoie de aceasta pentru propria sa confirmare și valorizare obținută printr-o negare a negației: priviți ce „jos” este această cultură și, deci, ce „sus” suntem noi. Manelele oferă elitei oglinda

din poveste, în care aceasta se poate (re)cunoaște ca fiind „cea mai frumoasă din țară”, întărind și legitimând astfel poziția oricărei elite care se ia în serios. În ultimă instanță, a renunța să critici manelele ar echivala astfel cu o abdicare de la statutul și responsabilitățile de „elită”, de membru al societății de „sus”. Mai mult, propensiunea excesivă a anti-manelismului în țara noastră oferă, de fapt, o bază „de mase” unei nevoi mult mai largi de „distanțiere” și, prin aceasta, de confirmare de sine. Anti-manelismul este astfel reversul turbo-autenticității căutate de manele. Este și el o căutare – și confirmare – de sine a unor mase fragile și debusolate, aflate în dificultatea de afirmare a „cine sunt” și pentru care nevoia de autenticitate (autentificare) se consumă vocal în declarații despre „cine NU sunt”: nu sunt „manelist” (egal societatea „de jos”), deci aparțin societății „de sus” (ceea ce nu înseamnă neapărat elitistă). „Dezgustul” constatat de Kiossev referitor la *chalga* poate fi teoretizat astfel ca mecanism de apărare în fața angoaselor identitare ale unei societăți încă fragile („complexe de inferioritate”, se spune adesea), șovăitoare încă în privința afirmării de sine, dar rezolvându-și nevoia de autenticitate prin negarea unei alterități postulate ca neautentice (sau pur și simplu kitsch): nu știu prea bine cine sunt *eu*, dar dezgustul față de *celălalt* semnificativ mă definește în suficientă măsură! Anti-maneliștii (de condiție sau doar de conjunctură) au nevoie de manele mai mult decât maneliștii înșiși, obținând prin negație o suficientă recunoaștere socială mutuală. De aceea, discursurile anti-manele sunt mai asurzitoare chiar și decât decibelii manelelor. Carnavalescul manelelor nu se împlinește într-o confirmare a ordinii perene, ci ordinea, nesigură pe ea, caută o confirmare în perenitatea carnavalescului manelist. În mod paradoxal, s-ar zice că „lumea de sus” a elitelor are mai multă nevoie de „lumea de jos” a manelelor și vizibilitatea publică a acesteia decât maneliștii înșiși. Și aceasta deoarece fără confirmarea publică a „pericolului manelelor”, „lumea de sus” nu ar mai ști prea bine cum să-și legitimizeze prestigiul și utilitatea socială de gardian al „civilizației”. Neștiind prea bine cum să *institue* civilizația, elitele se legitimează prin *protejarea* acesteia.

În acest peisaj turbulent al propriei noastre identități sociale, țiganul devine o figură foarte încărcată simbolic. Devenit tot mai vizibil, scăpat din ghetoul său care îl ascundea privirilor noastre, acesta ne expune propria noastră parte blestemată, acea pasiune umană primară a risipei pe care creștinismul, civilizarea și apoi piața au refulat-o până la anihilare și vină. Desfrânată și ea, ocazional, prin acumularea primitivă a dorinței și perversitatea egoistă a pieței, societatea românească postsocialistă se regăsește și ea în acest spectacol al risipei – iar țiganul profită de această nouă cerere de piață, transformând-o într-un nou mijloc al propriei risipe. „Manelism” și manele se potențează reciproc, amenințând cu subminarea. Țiganul „manelist” devine astfel țapul

ispășitor al propriei noastre tentații, vinovate și subversive în raport cu principiul însuși al Ordinii *raționale* a lumii, o ordine pe care, altminteri, o considerăm cu toții ideală și de netăgăduit. Manelele sunt diabolizate nu atât pentru că sunt triviale sau vulgare, (canalele media ne alimentează în surplus cu așa ceva), ci pentru că ne pun în față *dorința* unei iraționalități jubilatorii și eliberatoare, dar devastatoare pentru raționalitatea lumii în care *vrem* să trăim : *apără-ne, Doamne, și nu ne duce pre noi în manele ! ...*

Din acest punct de vedere, devine mai clar de ce *trebuie* să-i urâm pe țigani. Pentru că altfel ne-ar veni greu să ne mai iubim, ba chiar să ne *închipuim* în ceea ce suntem sau vrem să fim, să ne privim în oglinda memoriei culturale și să întrebăm : oglindă, oglinjoară, cine sunt cei mai frumoși din țară ? Într-o societate în criză de identitate, alteritatea blestemată oferă o cârjă utilă, aproape indispensabilă ; când nu mai știi prea bine cine ești, să te gândești ca opus al unei entități închipuite oferă o soluție, facilă, dar eficientă, pentru a-ți schița un chip. Condamnarea *manelelor* „celorlalți” (în speță ale „țiganilor”) permite ascunderea sub preș a propriului *manelism* și afișarea unei superiorități critice și raționale.

Doar că aceasta este o politică a struțului iar ura de țigani & manele nu ajută cu nimic instituirea (dezirabilă) a unei lumi a ordinii ; dimpotrivă, cronicizează eșecul. Este simptomatic din acest punct de vedere refuzul ofuscat al cunoașterii „obiective” a manelelor, al curiozității științifice față de acest fenomen social masiv. Dacă în Bulgaria sau Serbia există deja de ani buni zeci de lucrări temeinice pe această temă (chiar dacă acestea nu au modificat încă semnificativ discursul public), în România acest efort este de abia la început și (cu câteva excepții deja menționate) mai degrabă umoral decât competent. Pe scurt, demonizării mitologizante a manelelor i se opune mai degrabă o mică ceată de *myth-busters* decât o cunoaștere reală.

Acest refuz al cunoașterii „reale” ilustrează însă la rândul său această politică a struțului : inconstient, anti-maneliștii *nu vor* să cunoască cu adevărat ce-i cu manelele, căci astfel ar trebui să-și pună și problema unei auto-cunoașteri posibil dureroase. Cunoașterea înseamnă putere, o știm cu toții, dar și reciprocă este valabilă : este nevoie de un anumit soi de putere pentru a înfrunta provocările cunoașterii, mai ales când aceasta se referă (și) la propria persoană. A te angaja în cunoașterea manelelor necesită astfel, de asemenea, un soi de putere și în orice caz implică acceptarea riscului de a afla ceva neplăcut despre tine însuși. Or, o astfel de raportare senină și în cunoștință de cauză la manele ar putea să anuleze multora un alibi identitar comod și o „distanție” facilă.

*

Dacă *manelele* pot fi considerate ca simptomatice, dar benigne, *manelismul* este mult mai grav decât îl portretizează cei mai virulenți potrivnici ai săi, care nu fac, de fapt, decât să mute pisica moartă în grădina vecinului. Și este mult mai grav tocmai pentru că nu poate fi mutat pur și simplu în grădina țiganului, ci este în grădină noastră, a tuturor, este un fenomen *structural* al societății românești post-socialiste, care nu mai poate fi oculat la nesfârșit prin mitologizarea umorală a *manelelor* – adică a efectelor și nici măcar a cauzelor. Nu este deci *rentabil* să-i urâm, pur și simplu, pe țigani, este necesar să avem puterea unei *întoarceri la realitate* pentru a putea, în final, să ne cunoaștem și recunoaștem ca atare, atât pe Noi, cât și pe Ei !

Referințe bibliografice

- Adorno, Theodor, 1991, *The Culture Industry : Selected Essays on Mass Culture*, Routledge, Londra.
- Aytar, Volkan ; Keskin, Azer, 2003, „Constructions of Spaces of Music in Istanbul : Scuffling and Intermingling Sounds in a Fragmented Metropolis”, *Géocarrefour*, 78 (2) pp. 147-157.
- Baker, Catherine, 2008, „When Seve Met Bregović : Folklore, Turbofolk and the Boundaries of Croatian Musical Identity”, *Nationalities Papers : The Journal of Nationalism and Ethnicity*, 36, 4, pp. 741-764.
- Bakhtin, Mikhail M., 1993 (1941), *Rabelais and His World*, Indiana University Press, Bloomington.
- Bakić-Hayden, Milica ; Hayden, Robert M., 1992, „Orientalist variations on the theme «Balkans» : symbolic geography in recent Yugoslav cultural politics”, *Slavic Review*, 51(1), pp. 1-15.
- Bataille, Georges, 1994, *Partea blestemată. Eseu de economie generală*, Institutul European, Iași.
- Bălașa, Marin Marian, 2011, *Muzicologii, etnologii, subiectivități, politici*, Editura Muzicală, București.
- Beissinger, Margaret, 2007, „Oriental Music : Identity and Popular Culture in Postcommunist Romania”, în Donna Buchanan (coord.), *Balkan Popular Culture and the Ottoman Ecumene. Music Image, and Regional Political Discourse*, Europae : Ethnomusicologies and Modernities 6, The Scarecrow Press, Lanham, Maryland – Toronto – Plymouth, pp. 95-143.
- Bíró, András, 2013, „The price of Roma integration”, în Will Guy (coord.), *From Victimhood to Citizenship – The Path of Roma Integration*, Kossuth Kiado, Budapesta, pp. 11-40.
- de la Bretèque, Estelle A. ; Stoichița, Victor A., 2012, „Musics of the new times. Romanian manele and Armenian rabiz as icons of post-communist changes”, în I. Biliáfski, O. Cristea, A. Oroveanu (coord.), *The Balkans and the Caucasus*.

- Parrallel processes on the opposite sides of the Black Sea*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, pp. 321-335.
- Buchanan, Donna Anne, 2007, *Balkan Popular Culture and the Ottoman Ecumene. Music Image, and Regional Political Discourse*, Europea: Ethnomusicologies and Modernities, 6, Scarecrow Press, Lanham, Maryland, Toronto.
- Caillé, Alain, 2007a, „Introduction”, în Alain Caillé (coord.), *La quête de reconnaissance ; nouveau phénomène social total*, Éd. la Découverte, Paris, pp. 5-16.
- Caillé, Alain, 2007b, „Reconnaissance et sociologie”, în Alain Caillé (coord.), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Editions la Découverte, Paris, pp. 185-208.
- Cesereanu, Ruxandra, 2005, „Mahalaua România!”, 22, 25 februarie 2005, (<http://www.revista22.ro/mahalaua-romania-1527.html>), accesat pe 13.02.2009.
- Cler, Jérôme, 2000, *Musiques de Turquie*, Actes Sud, Arles.
- Cohen, Stanley, 2002 (1972), *Folk devils and moral panics: The creation of the Mods and Rockers*, ediția a treia, Routledge, Londra.
- Coleman, James S, 1988, „Social Capital in the Creation of Human Capital”, *American Journal of Sociology*, 94, pp. 95-120.
- Csordas, Thomas J., 2000, „The Body's Career in Anthropology”, în H.L. Moore (coord.), *Anthropological Theory Today*, Polity Press, Cambridge, pp. 172-205.
- Debord, Guy, 1996, *La Société du spectacle*, Folio Gallimard, Paris.
- Dejours, Christophe, 2007, „Psychanalyse et psychodynamique du travail: ambiguïtés de la reconnaissance”, în Alain Caillé (coord.), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Editions la Découverte, Paris, pp. 58-70.
- Deoancă, Adrian, 2011, „Cum au devenit cool manelele”, *Playboy Romania*, nr. 5 (139), iunie 2011, pp. 44-49.
- Fraser, Nancy, 2000, „Rethinking Recognition”, *New Left Review*, 3, pp.107-120.
- Giurchescu, Anca; Rădulescu, Speranța, 2011, „Music, dance, and expressive behaviour in a new form of expressive culture: the Romanian *manea*”, *Yearbook for Traditional Music*, 43, pp. 1-36.
- Gordy, Eric D., 1999, *The Culture of Power in Serbia: Nationalism and the Destruction of Alternatives*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA.
- Habermas, Jürgen, 1983, *Moral Consciousness and Communicative Action*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Honneth, Axel, 1995 (1992), *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Polity Press, Cambridge.
- Jovanović Weiss, Srdjan, 2007, *Almost Architecture*, Merz und Solitude, Stuttgart.
- Kideckel, David, 2010, *România postsocialistă. Munca, trupul și cultura clasei muncitoare*, Polirom, Iași.
- Kiossev, Alexander, 1999, Intervenție în cadrul conferinței „Chalga – Pros and Cons”, University of Sofia.
- Krinsky, Charles, 2013, „Introduction: The Moral Panic Concept”, în Charles Krinsky (coord.), *The Ashgate Research Companion to Moral Panics*, Ashgate, Farnham, pp. 1-14.
- Lefebvre, Pierre, 2009, „La part maudite de Georges Bataille: six questions à Guy Scarpetta”, *Liberté*, vol. 51, nr. 2 (284), pp. 51-65.

- Liiceanu, Gabriel, 2005, „CNA – un pericol pentru Radio Romania Muzical?”, 22, 4 aprilie 2005, (<http://www.revista22.ro/cna--un-pericol-pentru--radio-romania-muzical--2097.html>), accesat pe 17.05.2007.
- Merriam, Alan P., 1964, *The Anthropology of Music*, Northwestern University Press, Evanston.
- Mesnil, Marianne, 2012, „Le rêve oriental ou la place d'un manque”, *Civilisations*, 60(2), pp. 23-38.
- Mihăilescu, Vintilă, 2011, „Comment le rustique vint au village. Modernité domestique et domestication de la modernité dans les campagnes roumaines”, *Terrain*, 57, pp. 96-113.
- Oișteanu, Andrei, 2001, „Țara meșterului manele”, 22, 17-23 iulie 2001, (<http://www.pruteanu.ro/9ultima/oisteanu-manele-22.htm>), accesat pe 24.04.2007.
- Rădulescu, Speranța, 2000, „Musiques de métissage pan-balkanique”, *Cahiers de musiques traditionnelles*, 13, pp. 151-162.
- Rădulescu, Speranța, 2010, „Les Manele, symbole de la «décadence»”, *Etudes tsiganes*, 38, pp. 172-176.
- Reyniers, Alain, 1998, „Quelques jalons pour comprendre l'économie tsigane”, *Études tsiganes*, vol. 12, pp. 8-32.
- Ricoeur, Paul, 2004, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Stock, Paris.
- Șchiop, Adrian, 2014, *Șmecherie și lume rea. Manelele, gangsta pop*, Teză de doctorat în sociologie, SNSPA, București.
- Sen, Amartya, 1987, *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford.
- Sociu, Dan, 2011, „Mituri despre manele”, *Think Outside the Box*, 5 octombrie 2011, (<http://totb.ro/mituri-despre-manele/>), accesat pe 22.01.2012.
- Statelova, Rosemary, 2005, *The Seven Sins of Chalga. Toward an Anthropology of Ethnopop Music*. Edited and introduced by Angela Rodel, Prosveta, Sofia, (http://www.artstudies.bg/files/bibliography/1/4alga_tialo.pdf), accesat pe 03.05.2009.
- Stewart, Michael, 1991, „Un peuple sans patrie”, *Terrain*, 17, pp. 39-52.
- Stewart, Michael, 1992, „Gypsies at the Horse-Fair. A Non-Market Model of Trade”, în Roy Dilley (coord.), *Contesting Markets Analyses of Ideology, Discourse and Practice*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 97-114.
- Stewart, Michael, 1997, *The Time of the Gypsies*, Westview Press, Boulder.
- Stoichiță, Victor A., 2008, *Fabricants d'émotion. Musique et malice dans un village tsigane de Roumanie*, Collection Hommes et musiques, Société d'ethnologie, Nanterre.
- Stoichiță, Victor A., 2011, „The squire in the helicopter. On parody in Romanian popular music”, (http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/69/01/58/PDF/Stoichita_Squire-in-helicopter.pdf).
- Taylor, Charles, 1992a, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge.
- Taylor, Charles, 1992b, *Multiculturalism and the „Politics of Recognition”*, Princeton University Press, Princeton.
- Taylor, Charles ; Kuipers, Ron, 2008, „Religious Belonging in an «Age of Authenticity» : A Conversation with Charles Taylor”, (Part Two of Three), *The Other Journal*, 23 iunie 2008, (<http://theotherjournal.com/2008/06/23/religious-belonging-in-an-age-of-authenticity-a-conversation-with-charles-taylor-part-two-of-three/>), accesat pe 21.08.2010.

- Vöckler, Kai, 2010, „Turbo-urbanism in Prishtina”, în Alfrun Kliems, Mariana Dmitrieva (coord.), *The Post-socialist City – Continuity and Change in Urban Space and Imagery*, Jovis Verlag, Berlin, pp. 210-229.
- Voiculescu, Cerasela, 2005, „Production and consumption of folk-pop music in post-socialist Romania: discourse and practice”, *Ethnologia Balkanica*, 9, pp. 261-283.
- Wood, Paul, 2013, „Why do I love living in Romania? ”, *Romania-Insider.com*, 15 aprilie 2013, (<http://www.romania-insider.com/comment-why-do-i-love-living-in-romania/86475/>), accesat pe 11.06.2013.

www.polirom.ro

Redactor :

Coperta : Carmen Parii

Tehnoredactor : Vasilica Zevoi

Bun de tipar : iulie 2014. Apărut : 2014

Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. BOX 266
700506, Iași, Tel. & Fax : (0232) 21.41.00 ; (0232) 21.41.11 ;
(0232) 21.74.40 (difuzare) ; E-mail : office@polirom.ro
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A,
sc. 1, et. 1, sector 4, 040031, O.P. 53
Tel. : (021) 313.89.78 ; E-mail : office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la S.C. Tipo-Lidana S.R.L.,
Calea Unirii, nr. 35, Suceava

Tel. 0230/517.518 ; Fax : 0330/401.062

E-mail : office@tipolidana.ro ; www.tipolidana.ro
