

Gaborii, cu mustăți opulente și părul negre confortabile, cu veste deschise peste cămașă și cu ceasuri de buzunar pentru bărbați, cu fuste colorate și eșarfe înflorate ce acoperă părul femeilor, adoră să se afișeze ca niște țigani de sărbătoare. Dar, aflăm citind analiza lui Martin Olivera, ar fi greșit să vedem în această proclamare a diferenței o disidență; dimpotrivă, ea semnalează integrarea romilor în societatea transilvană contemporană. (Patrick Williams)



ISBN 978-606-8377-11-7



PREȚ: 33,55 LEI



Martin Olivera • ROMANES. TRADIȚIA INTEGRĂRII LA ROMII GABORI DIN TRANSILVANIA

Martin Olivera
ROMANES.
TRADIȚIA INTEGRĂRII
LA ROMII GABORI
DIN TRANSILVANIA



INSTITUTUL PENTRU
STUDIAREA PROBLEMELOR
MINORITĂȚILOR NAȚIONALE



Martin Olivera

**ROMANES.
TRADIȚIA INTEGRĂRII LA ROMII GABORI
DIN TRANSILVANIA**

Martin OLIVERA este etnolog, doctor al Universității Paris Ouest. Este membru al Observatorului european Urba-rom și formator în Seine-Saint-Denis. Dintre publicațiile sale amintim: „Roms de Roumanie: la diversité méconnue” (*Etudes Tsiganes*, nr. 38, 2009) și *Roms en (bidon)villes* (Éditions Rue d’Ulm, 2011).

MARTIN OLIVERA

**ROMANES.
TRADIȚIA INTEGRĂRII
LA ROMII GABORI
DIN TRANSILVANIA**



EDITURA
INSTITUTULUI PENTRU
STUDIAREA PROBLEMELOR
MINORITĂȚILOR NAȚIONALE

Cluj-Napoca, 2012

Titlu: *Romanes. Tradiția integrării la romii gabori din Transilvania*

Autor: Martin Olivera

Cuvânt înainte: Patrick Williams

Lectură științifică și prefață la ediția în limba română: Iulia Hașdeu

Traducere: Lelia-Marcela Marcău, Vasile-Virgil Mleşuiță, Lucian Nastașă

Confruntarea textului cu originalul: Ciprian Mihali

Contribuitori la editarea volumului: László Fosztó, Gyula Kozák

Traducere după ediția: Martin Olivera: *La tradition de l'intégration. Une ethnologie des Roms Gabori dans les années 2000*. Edition Petra, Paris, 2012

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

OLIVERA, MARTIN

Romanes : tradiția integrării la romii gabori din Transilvania

/ Martin Olivera. - Cluj Napoca : Editura Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale, 2012

Bibliogr.

ISBN 978-606-8377-11-7

323.1(=214.58)(498.4)

Coordonator serie: István Horváth, Zsuzsa Bokor

Coordonator proiect AFCN: Estera Hetea

Fotografii: Martin Olivera

Ilustrator: Sebastien De Cazenove

Design: Elemér Könczey

Tehnoredactare: Ferenc Sütő

Tipar: IDEA, Cluj

Proiect editorial finanțat de Administrația Fondului Cultural Național.



© Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale

<http://ispmn.gov.ro>

Opiniile exprimate în textul de față aparțin autorului și ele nu reflectă în mod obligatoriu punctul de vedere al ISPMN și al Guvernului României.

Cuprins

Prefață la ediția în limba română Gaborii – niște romi „adevărați”?	11
Prefață	19
Cuvânt înainte	23
Avertisment(e)	27
Introducere	29
Despre înțelegere ca ambiție	36
Trei dimensiuni	39
ROMANE ROMANA	
Romii romi	45
CAPITOLUL 1	
Gabori, savanți și țigani: romii și cunoașterea <i>gaže</i>	53
1.1. Țigani și țiganologii: erudiție și simț comun	53
1.1.1. Inventarea țiganilor	54
1.1.2. În căutarea țiganului de negăsit	58
1.2. Țigani și etnologul	62
1.2.1. Observația participativă și sfârșitul „țiganilor”	64
1.2.2. Accesul la teren	67
1.2.3. Gabori și categorii antropologice	70
<i>Gaborii, membri ai unei minorități etnice sau o nouă etnie?</i>	70
<i>Ce fel de „societate” pentru gabori?</i>	73
<i>Integrarea socială</i>	74
Concluzie: societatea gaborilor, romanes	79



CUPRINS

CAPITOLUL 2

Gabori, țigani, români, <i>magyar...</i> : romii noștri în România	83
2.1. <i>Țigani</i> din România, scurtă istorie a unei reprezentări moderne	84
2.1.1. <i>Țiganul</i> : partea întunecată a României	84
2.1.2. De la sclavagism la „tranziția” postcomunistă: viziunea mizerabilistă	87
2.1.3. Rațiuni istorice ale unei familiarități	89
<i>Câțiva țigani din literatura națională română</i>	94
2.1.4. <i>Alter ego</i> -ul	96
2.2. „Nația gaborilor” în Transilvania	99
2.2.1. Un caz transilvan în complexitatea românească <i>Motivele diversității</i>	99
2.2.2. Ardealul gaborilor: ideea de nație <i>„Națiunile nobiliare”</i>	102
<i>Apariția țăganilor în Transilvania, produs al națiunii</i>	105
2.3. Perioada contemporană: de ce gaborii?	111
2.3.1. Corturari <i>versus</i> sedentari: <i>„țigani tradiționali” și „țigani aculturați”</i>	111
2.3.2. Perioada comunistă	115
2.3.3. Itinerarii personale și familiale	116
2.3.4. Denumiri și origine controlată	121

CAPITOLUL 3

Costum și îmbrăcăminte romanes: dinspre exterior spre interior	127
3.1. De la stigmat la discursul vestimentar	128
3.1.1. „Costumul tradițional”, un obiect problematic	128
3.1.2. Sensul diferenței	131
3.1.3. „Țigani tradiționali” îmbrăcați ca țărani de altădată?	132
3.1.4. Distincția vestimentară, o chestiune de moralitate	135
3.2. De la costum la vestimentație	137
3.2.1. Cum să te îmbraci: cazul adolescenților	138
3.3. Practici vestimentare: hainele în detaliu	141
3.3.1. Eleganță și cochetărie	141
3.3.2. Hainele <i>řomnii</i> -lor: o bogăție colorată	142
3.3.3. Vestimentația masculină: eleganta sobrietate	147
Concluzie: Care aristocrație?	152



RAJKANE THE PATJIVALE ȚOMA Romii nobili și respectabili	155
CAPITOLUL 4	
<i>O lašo niamo</i> („De neam bun”)	159
„Toți suntem înrudiți”	159
4.1. <i>Niamo, nația, vița:</i>	
sens și esență a ideologiei înrudirii	164
4.1.1. <i>Niamo</i> : principiul de înrudire	164
4.1.2. <i>Vița</i> : teorie și practică a ascendenței	167
4.2. Un exemplu: <i>Kuneștii</i>	169
4.2.1. Descendenții Strămoșului	169
4.2.2. Paranteză: <i>taxtaj</i>	170
4.2.3. <i>Kuneștii</i> din zilele noastre	172
4.2.4. A lega și a fi legat	174
4.3. Endogamia adevărată și <i>nația</i> :	
a face o virtute din necesitate	177
4.3.1. Noblețe națională și ierarhie socială	177
4.3.2. Regula ca Regulă: adevărata endogamie	181
4.3.3. Despre excepțiile care confirmă Regula: căsătoriile mixte	186
Concluzie	188
CAPITOLUL 5	
<i>Čeledo</i> : Familia în practici	191
5.1. Termeni și rudenii: cvadratura cercului parental	191
5.1.1. Termeni de referință și de rude	193
5.1.2. Libertate, egalitate, fraternitate: terminologia de adresare	197
5.1.3. Furtul sau „identitatea pură”: utopie matrimonială	202
5.1.4. Ideologie și utopii integrate	203
5.2. Despre căsătoria bună	204
5.2.1. Generalități	204
5.2.2. Regula în pericol: cazul familiei S.	207
5.2.3. Căsătoria lui Victor: un contraexemplu exemplar	209
5.2.4. <i>Xanamic, șogoro</i> : reciprocitate maximă	213
Folosirea termenului <i>xanamica</i>	213
5.3. Grupul intern	214
5.3.1. Familia rezidențială: <i>čeledo</i> și <i>gazda</i>	215
5.3.2. Mod de viață și aspirații conjugale	217
Concluzii	219





CUPRINS

CAPITOLUL 6	
<i>Patjivale romea</i> (Romii respectabili)	221
Cultura romă	221
6.1. Locurile culturii: „printre gaze”	221
6.1.1. Generalități	221
6.1.2. Sângeorgiu de Mureș: o mahala recentă	223
6.1.3. Expatriatii: despre „distanța potrivită”	225
<i>Deva și împrejurimile ei</i>	225
6.1.4. Pământul de baștină	227
<i>Miercurea Nirajului și împrejurimile sale</i>	229
6.2. Domesticirea spațiului	231
6.2.1. Un „ținut al gaborilor”	231
6.2.2. <i>Ŕoma</i> versus sedentari: o opoziție nepotrivită	234
<i>Nici „nomazi peripatetici”...</i>	234
<i>...nici „vânători-culegători”</i>	236
6.2.3. Etica țărănească și cultura romă	238
6.3. Obiectul culturii: <i>Amare gaze</i> („gaze ai noștri”)	240
6.3.1. „Capital gazikano” și integrare locală	241
6.3.2. Agricultură și lucrul bine făcut	245
Concluzie	248
BAXTALE romea	
Romii norocoși	249
Introducere la partea a treia	251
CAPITOLUL 7	
Economia romanes: o economie a abundenței	253
7.1. Modul de producție domestic:	
structura și logica producției	254
7.1.1. Modul de producție domestic: teoria	254
7.1.2. Modul de producție domestic rom: practica	256
<i>Diviziunea sexuală a producției și a cheltuielilor...</i>	256
<i>O tehnologie simplă</i>	259
<i>Obiective de producție limitate</i>	259
7.2. <i>Ŕomani butji</i> – munca rom: „priceperea”	261
7.2.1. Profesionalismul „priceperii”: o meștero	261
7.2.2. Calități ale <i>romani butji</i>	265
7.2.3. <i>Lom opre ek lași butji</i> („Am găsit o lucrare bună”)	269
7.2.4. Despre „prețul bun”: rentabilitatea romă și mizele sale	272



<i>Formarea prețului</i>	272
<i>Rentabilitatea</i>	274
<i>O muncă fără valoare...</i>	275
... „gažo bun și muncă bună” (<i>lašo gažo the lași butji</i>)	277
7.3. Întoarcerea la MPD:	
valoare de întrebuințare și reciprocitate	279
7.3.1. <i>Kana naj love, naj patjiv</i> – „Când nu-s bani, nu-i respect”	279
<i>Bare řoma: „oamenii mari”</i>	279
<i>Despre bani și valoarea lor</i>	282
<i>Producerea semenilor</i>	286
Concluzie: sfârșitul „iluziilor” și apariția Norocului	291
CAPITOLUL 8	
Etica romă și spiritul Norocului (<i>baxt</i>)	293
8.1. Primele abordări	294
8.1.1. „Țigani fataliști și resemnați” versus „romi mândri stăpâni pe destinul lor”	294
8.1.2. <i>Baxt</i> : un termen central și problematic	298
8.2. Un sistem de reprezentare în acțiune: exemplul automobilului	299
8.2.1. Romii și mașina	299
<i>Câteva cazuri</i>	299
8.2.2. Mașina, vehicul al <i>baxt</i> -ului	302
„ <i>Romii norocoși</i> ” (<i>baxtale řoma</i>)...	302
„... <i>care știu să facă</i> ” (... <i>kaj řenen te keren</i>)	304
8.3. <i>Baxt</i> și <i>bibaxt</i> : fericirea și nefericirea romă	306
Utilizările unui cuvânt	306
8.3.1. Miza: nenorocirile <i>bibaxtalo</i>	309
<i>Nenorocitul responsabil de nenorocirea lui</i>	310
<i>Bibaxt și moartea socială</i>	312
8.3.2. Pe fundul gropii: o fatalitate relativă	313
8.4. Despre <i>baxt</i> , „bunul Dumnezeu” și practicile religioase	315
8.4.1. <i>O lašo Del</i> : romii și religiosul	315
8.4.2. <i>Hivevure</i> – romii neoprotestanți (<i>pocăiți</i>)	318
<i>Câteva cazuri</i>	318
8.4.3. Etica protestantă și spiritul Norocului	323
Concluzie	325



CUPRINS

CAPITOLUL 9	
Corp și cuvânt: la frontierele <i>baxt</i> -ului	327
9.1. O slăbiciune atotputernică: rușinea (<i>laža</i>)	328
9.1.1. Un principiu general	329
9.1.2. Importanța „vorbitului frumos”	332
9.2. Corpul civilizat	336
9.2.1. <i>Te’l baxtali le Řomenge mesalil</i> – „Fie că Norocul să stea la masa romilor!”	336
9.2.2. Curățenia – <i>vužumo</i>	338
9.3. Distincția	346
9.3.1. Natura și Cultura: un dualism de depășit	346
9.3.2. „Umanitate natură” sau „Natura umanizată”?	350
<i>O pistă amazoniană</i>	353
9.3.3. Ontologia romă	357
Concluzii: lumea romilor	360
Concluzii	363
Bibliografie	371
Anexă	384



Prefață la ediția în limba română Gaborii – niște romi „adevărați”?

În multitudinea de studii de calitate a vieții, de măsurători prin indicatori ale handicapurilor sociale ale romilor, studii întreprinse în România ultimilor 20 de ani într-un cadru instituțional dominat de o viziune macrosociologică generalizatoare despre romi, salutăm apariția acestei lucrări cu caracter monografic. Mai degrabă apanajul unor cercetători occidentali precum Martin Olivera, asemenea studii de comunitate, intensive și de lungă durată, continuă să fie extrem de rare în peisajul academic din România. Iar aceasta în pofida faptului că există cercetători care iau în serios etnografia în studiile despre romi, editura ISPMN făcându-și un nume din a le da vizibilitatea meritată. Amintim, în acest sens, recente volume Fosztó László, *Colecție de studii despre romii din România* (2009) sau Kiss Tamás, Fosztó László, Fleck Gábor (eds.), *Incluziune și excluziune. Studii de caz asupra comunităților de romi din România* (2009), precum și Toma Stefánia, Fosztó László (eds.), *Spectrum. Cercetări sociale despre romi* (2011).

Însă lucrarea de față este o premieră printre publicațiile de specialitate, atât prin dimensiunile etnografiei ca atare, prin originalitatea analizei, cât și prin caracteristicile autorului. Vorbitor curent al limbilor romani și română, bun cunoscător de literatură, istorie și filosofie, Martin Olivera este un tânăr etnolog¹ francez format într-o școală a cercetării în științele sociale marcată de teoria structuralistă a lui Claude Lévi-Strauss, dar și de cea a reproducerii sociale a lui Pierre Bourdieu. Traducerea lucrării originale, *La tradition de l'intégration. Une ethnologie des Roms Gabori dans les années 2000* (Ed. Pétra, Paris, 2012), din limba franceză, întreprindere deloc simplă și rod al unei munci intensive de echipă, dă seama de o tradiție academică și de un stil de scriere antropologică, din păcate foarte puțin cunoscut și transmis în

1 Termenul „etnologie” este utilizat în Franța pentru a desemna ceea ce în tradiția anglo-saxonă, mai cunoscută în România, apare sub denumirea de „antropologie culturală și socială”. Unii cercetători stabilesc o relație de incluziune: etnografia, ca instrument de culegere a datelor pe teren, se subsumează etnologiei ca analiză și interpretare a acestora, iar antropologia le cuprinde pe amândouă, ca efort de sistematizare, comparație etc. Însă separarea muncă de teren/muncă de birou-biblioteca este, fără îndoială, artificială și până la urmă utilizarea termenilor „etnologie” sau „antropologie” ține de practica instituțională și de tradiția diferitelor școli.



mediul actual al științelor sociale din România. Un motiv în plus pentru a saluta această ediție.

Lucrarea lui Olivera nu este însă o monografie exhaustivă, o carte-inventar care să-și propună să epuizeze realitatea socială a unui loc sau a unui grup uman; dimpotrivă, ea pune în evidență un „fapt social total”, în accepțiunea lui Marcel Mauss, un fel de fir roșu al acestei realități, adică „romanes ca fapt social total nu al gaborilor de a fi în realitate, ci ca o realitate a acestora”.

Romii gabori, subiectul acestei lucrări, sunt aparent *niște* țigani printre *alți* țigani, ca de altfel și printre *niște* maghiari și *niște* români, într-un context social și cultural situat precis în timp și spațiu, și anume acela al unui sat oarecare din apropierea unui orașel transilvănean oarecare al anilor 2000. Se va vedea, de altfel, că nu este vorba despre un sat, ci mai degrabă de legături sociale de rudenie sau economice care se întind pe o arie cuprinsă îndeosebi între Deva și Târgu-Mureș.

În context românesc, ca și în alte contexte naționale, termenul „țigani” este încărcat de conotații depreciative și marcat de o utilizare profund stigmatizantă și răuvoitoare mai ales de către o parte influentă a elitelor, utilizare care s-a răspândit în timp și s-a popularizat. De aceea, este de înțeles faptul că activismul civic antirasist din România a susținut cu fermitate păstrarea termenului de „romi”, când în 2010 s-a pus în Parlament problema reintroducerii oficiale a celui alt termen, „țigani”. Cu toate acestea și încercând să nu-i dăm un conținut fix, obiectiv, univoc, apelativul „țigani” are meritul de a acoperi aria europeană a răspândirii grupurilor de origine romani, *romi*, *sinti*, *manouches*, *gitanos*, *yennisch*. „Țigani” pare că lasă cumva mai multă libertate specificității locale, naționale, regionale și autodefinirii decât „Roma” sau „Roma-like populations”, termeni care s-au banalizat prin birocratizare și care aspiră să includă populații care nu se recunosc în ei. Într-o perspectivă de critică postcolonială, și așa cum remarcă și Olivera, „țigani” apare ca o categorie produsă de istoria noastră, iar cei vizați știu aceasta foarte bine. De altfel, așa cum s-a spus de nenumărate ori, utilizarea oficială, sau officioasă, de către guvernanți (europeni, naționali), elite și *mass-media* a termenului „romi” n-a pus la adăpost de prejudecăți rasiale aceste comunități. Utilizarea lui „romi” nu este deci nici ea lipsită de ambiguitate, iar Martin Olivera nu pregetă să discute acest aspect al genealogiei și al utilizării deloc inocente sau neutre a termenilor, în primul capitol al cărții. Desigur, în acest sens nu trebuie uitat faptul că un anumit tip de discurs creează un anumit tip de realitate și de percepție a acesteia, categoriile și modul în care ele operează se nasc în creuzete politice cu mize adesea legate de supremația unei identificări etnice asupra altora. Chestiune doar amintită aici și aprofundată



cu alte ocazii, Olivera arată ca „problema romilor” nu există *a priori*, ci este o construcție politico-economică europeană relativ recentă, într-un cadru mai larg de control social globalizat al exclușilor pauperizați de capitalismul neoliberal actual – cadru care se declină apoi și la nivelul unei țări precum România².

Tot atâtea motive de a lua o anumită distanță față de motivațiile politice, și pentru o vreme chiar și față de cele savante, de a prefera o categorie sau alta, și de a ne îndrepta atenția, împreună cu Olivera, către unii dintre aceia pe care aceste aspecte îi privesc cel mai mult – Tibi și Juska, un fel de părinți adoptivi, cuplul la care Olivera este găzduit pentru perioada muncii de teren, și pe rudele lor mai apropiate sau mai îndepărtate, vecinii, prietenii, toți aceia care-l inițiază pe etnolog în lucruri aparent simple, dar purtătoare de sens cultural – „să vorbești, să te porți, să sapi, să ții un ciocan, să te uiți la televizor”. Cartea ne poartă pe urmele cercetătorului pe teren, ne dă prilejul de a asculta, de a înțelege, în fond, de a trăi împreună și a ne identifica cu *acești*-romi-țigani-gabori, oameni în carne și oase, cu nume proprii, cu personalități, cu istorii familiale și experiențe existențiale, cu opinii și viziuni despre viață sau, altfel spus, cu subiectivități circumscrise în timp și spațiu – „care vorbesc și acționează”. Este vorba de a înțelege cum se privesc ei pe ei, ce conținut dau ei înșiși termenilor „rom” și „țigan” – iar pentru a realiza acest lucru numeroase elemente trebuie reunite și descifrate ca într-un *puzzle*, ceea ce face practic etnologul când renunță dintru început la ideea de a studia o identitate țigănească sau romani *sui generis* și preferă să se concentreze asupra unei realități locale. Pas cu pas, într-o desfășurare aproape romanescă, descoperim că gaborii sunt o comunitate de oameni înrudiți care fac tot ce le stă în putință ca să se distingă prin noblețe, respectabilitate, eleganță. În înțelegerea mecanismului de distincție a gaborilor, este remarcabil de inspirată și originală paralela pe care o face Olivera cu burghezia pariziană având la bază etnografia realizată de Beatrix Le Wita (1990), lucrare valoroasă, dar aproape uitată astăzi.

- 2 M. Olivera, „La fabrique experte de la question rom : multiculturalisme et néolibéralisme imbriqués”, în C. Canut (ed.), *L'exemple des Roms, les Roms pour l'exemple*, Lignes n° 34, Nouvelles éditions Lignes, Fécamp, 2011, pp. 104-118, M. Olivera, „Stéréotypes, statistiques et nouvel ordre économique : retour critique sur la fabrique de la «question rom»”, în *Etudes Tsiganes* 46/2011 (a se vedea în întregime acest număr al revistei, intitulat *La question „rom” en Europe aujourd’hui*), precum și M. Olivera, „Introduction aux formes et raisons de la diversité rom roumaine”, în *Etudes tsiganes*, 38/2010, pp.10-43.



Aflăm ce înseamnă pentru gabori să ai permis de conducere pentru automobil, să ai o clientelă a ta de *gagii* care-ți solicită serviciile în munca de confecționare a scocurilor de acoperiș sau în lucrul cu ziua la câmp, să te aliezi prin căsătorie cu o familie de neam bun, să știi să vorbești și să apreciezi vorbele bune și frumoase, adevărate performanțe retorice, dar și cum să te arăți nu numai bine îmbrăcat, ci îmbrăcat ca țăranii răsăriți de altădată, însă cu o notă accentuată de culoare și stil ca să fii văzut, agreat, respectat. Tot atâtea elemente ale unei integrări concrete în societatea transilvană. Pălăria cu boruri mari și mustățile pentru bărbați, fustele și șorturile plisate, baticurile colorate pentru femei nu sunt vestigii ale unor costume exotice cum ar putea părea la prima vedere, ci sunt modalități originale, decalate, de a recrea vestimentații altădată obișnuite printre țăranii regiunii. Aceste elemente reprezintă totodată și moduri corporale de a ocupa un spațiu, de pildă cel al unei piețe, al unei străzi, dar și de a interacționa cu ceilalți ca *romane roma*. Altfel spus, de a se face remarcați acolo unde diferite etnii coexistă, căci a încorpora și a reprezenta prin corp o „nație” este o miză politică locală foarte puternică. Toți transilvănenii știu aceasta, și gaborii nu fac altceva decât să adere în felul lor la acest mod de punere în scenă a unei identități colective în care costumul „național” (etnic), limba, modul de a vorbi etc. joacă un rol central în scenografia respectivă.

Aflăm și că etica neoprotestantă (a bisericilor baptistă, adventistă sau pentecostală) corespunde nu numai cu spiritul capitalismului, cum arată Max Weber, autor mobilizat cu predilecție de către Olivera, ci și cu valorile, cu modul de comunicare și de expresie gabor. Iar mai presus de toate, aflăm că a respecta valorile *romanes* e consistent cu a avea noroc. Noțiunea de *baxt*, ne spune Olivera, este de fapt impropriu tradusă prin „noroc” (care a dat în românește și adaptarea „baftă” în limbajul familiar), căci, în accepțiunea gaborilor, nu e nicidecum vorba de șansă sau hazard (cum înțeleg *gagii* norocul), ci de un mod de a fi pe lume. Aceste aspecte sunt puse în evidență nu numai afirmativ, ci și negativ – mecanismul care-i exclude pe Ludovic sau Robi, doi dintre interlocutorii lui Martin Olivera, de la privilegiul de a fi *baxtale roma*, explică sensul și construcția acestui etos.

Concomitent, înțelegem și apreciem metoda de recoltare și interpretare a datelor întreprinsă de cercetător, muncă minuțioasă de alipire și reconstituire a fragmentelor de cotidian, în gesturi sau discursuri, de reconstrucție a realității, de descoperire și așezare a sensurilor individuale, familiale, colective.

Să ne amintim însă că diferența este construită fără încetare ca ierarhie, și că diferențierea, adică procesualitatea prin care se naște neîncetat dife-



rența, este creatoare de identitate. *Acești* romi reușesc să apară în propriii lor ochi și în ochii celor din jur drept „adevărați” (*čače řoma*). „Țigani-țigani”, după cum ar spune, de exemplu, retorica din unele *manele*, și astfel s-ar traduce și sintagma „*řomane řoma*”. Însă *řomane řoma* înseamnă aici chiar mai mult decât țigani-țigani; sintagma are sensul de „cei mai umani oameni” de pe lume. Adică *Noi* diferiți, dar și superiori față de *Ceilalți*. Nimic de mirare, ne spune toată antropologia, astfel procedează oamenii de peste tot, se consideră pe ei înșiși oameni, iar pe cei din afara cercului lor de omenie, mai puțin calificați la umanitate. De altfel, paradigma civilizație/sălbăticie, care se naște pentru europeni odată cu descoperirea Lumii Noi (America, Orientul), este, în fond, un caz particular al acestui mecanism identitar universal.

Însă întrebarea pe care o pune Olivera nu este *de ce* (de altfel citatul din Norbert Elias care inaugurează textul anunță refuzul cauzalității) se întâmplă astfel, ci *cum* procedează gaborii pentru a crea această ficțiune-realitate a diferenței lor față de ceilalți și a cărei eficacitate acționează în raporturile interetnice reprezentând o reală și profundă integrare a gaborilor în societatea transilvană. Adoptând punctul lor de vedere, ar fi și inutil să căutăm vreo cauzalitate, căci dacă ei se consideră cei mai buni, mai respectabili, mai nobili, mai morali, în fond mai umani, acest lucru este privit ca un dat natural, așa cum date și atemporale sunt categoriile „țigani” și „gagii”, precum și subcategoriile de *řumunguri*, *ciurari*, *țerhari* (corturari), care le permit gaborilor să elaboreze o ordine a lumii.

Contrar așteptărilor pozitivistice, secretul acestei superiorități nu se bazează pe elemente fixe precum limba, un mit fondator sau un discurs unitar cu privire la origine, și nici măcar pe o meserie (ca tinichigieria) sau pe acel mod special de a se îmbrăca; acestea sunt manifestări, nu cauze ale respectivei superiorități. Și alți romi, care nu sunt gabori, vorbesc limba romani, iar gaborii nu ignoră acest lucru. Apoi, categoria de „romi tradiționali” care ar putea include *corturarii* sibieni și *căldărarii* din Oltenia sau Dâmbovița, nu are sens pentru gabori. „Secretul” lor este de fapt o evidență: *romanes* ca o construcție fără de răgaz, aici și acum. Mai mult, existența unui „sentiment *romanes* al ființei” împărtășit de gabori se bazează nu pe un efort de a legitima prin explicații acel *Noi* ca totalitate, ci este o condiție, o evidență tautologică actualizată în toate momentele de viață individuală și de grup, atât cotidiană, cât și rituală. Cu siguranță că lectura textului lui Constantin Noica i-ar fi servit lui Olivera ca suport demonstrativ, deși argumentele acestuia sunt diferite – filosoful caută să arate că există în mod obiectiv elemente pe care diferența intraductibilă a românității poate construi excepțional-



PREFAȚĂ LA EDIȚIA ÎN LIMBA ROMÂNĂ

tatea și superioritatea sa culturală. Dimpotrivă, *romanes* nu există abstract, dincolo sau dincoace de cei care îi dau sens, ci prin aceștia. *Romanes* este o totalitate în mișcare, o desfășurare niciodată încheiată și, cu toate acestea, mereu prezentă.

Înțelegem datorită muncii de tălmăcire culturală întreprinse de Olivera că „rom” din *romanes* nu are de-a face cu corectitudinea politică a lui “rrom”. Pentru gaborii înfățișați aici „rom” reunește caracteristici de statut social, gen și etnicitate indisociabile una de alta, de unde și pertinența deja amintită a reflecțiilor critice asupra categoriilor.

Un merit deosebit al lucrării lui Olivera rezidă și în modul în care autorul se servește de teorie și o retransmite în lumina aspectelor etnografice. Fără un capitol teoretic aparte, teoria este mobilizată inteligent, fără emfază, într-un mod în care datele etnografice și punctele de vedere teoretice se pun reciproc în evidență.

Iar dacă etnografia, abilitatea teoretică și stilul textului sunt consistente și subtile, menite să capteze atenția și să incite la reflecție, nu putem să nu amintim și o absență care ni se pare semnificativă. Este vorba de conștientizarea unui punct de vedere masculin al cercetătorului. Altfel spus, chiar dacă în mod justificat, etnografia și antropologia lui Olivera se bazează pe observarea și acompanierea activităților și a conversațiilor bărbaților (e de înțeles că nu ar fi fost posibil ca etnologul să spele vase, rufe și să pregătească masa etc.), a raporta explicit acest punct de vedere este, considerăm noi, o necesitate în ordinea onestității epistemologice – căci ceea ce ne dă spre analiză și reflecție această carte este în fond „*romanes* ca mod de integrare tradițională cu precădere din perspectivă masculină”, dar care nu se asumă ca atare. Fără această asumare, femeile nu sunt doar mai puțin observate, apar anonim sau colectiv, ca elemente tehnice în schemele de rudenie, sau sistematic alături de copii, numite ca persoane mult mai rar decât bărbații, dar punctul de vedere masculin, preeminent, este în mod inconștient neutralizat și universalizat. Sunt aspecte care nu sunt proprii modului de a produce un discurs științific al lui Olivera. Ele merită însă semnalate publicului românesc tocmai ca așa-numită distorsiune masculină (*male bias*) în etnologie și antropologie, disciplină creată, practică și transmisă majoritar de cercetători bărbați pe continentul european.

Însă dincolo de această lectură feministă a cărții, care ne permite o privire critică, există intensă plăcere intelectuală de a-l însoți pe Olivera în în-





PREFAȚĂ LA EDIȚIA ÎN LIMBA ROMÂNĂ

cercarea sa de a restitui lumea gaborilor, cât mai aproape de felul în care aceștia o trăiesc, și anume ca pe o totalitate, un dat, o condiție ce depășește, dar include efortul lor de a se re poziționa într-o lume care-i califică drept țigani. Cu siguranță, cercetătorii și studenții în științe sociale din România, cu precădere cei care au deja experiențe de teren în comunitățile de romi/țigani, vor găsi în această carte acel „fapt social total” care rezonează dincolo de limitele comunității gaborilor, precum și un mod exemplar de a face antropologie.

Iulia Hașdeu



Prefață

Gaborii, cu mustăți opulente și pălării negre confortabile, cu veste deschise peste cămașă și cu ceasuri de buzunar pentru bărbați, cu fuste colorate și eșarfe înflorate ce acoperă părul femeilor, adoră să se afișeze ca niște țigani de sărbătoare. Dar, aflăm citind analiza lui Martin Olivera, ar fi greșit să vedem în această proclamare a diferenței o disidență; dimpotrivă, ea semnalează integrarea romilor în societatea transilvană contemporană.

Să-și scoată în evidență unicitatea culturală pentru a-și asigura apartenența la comunitatea locală, iată o alegere paradoxală – dar vom vedea că eroii acestei cărți, romii *gabori*, precum și autorul ei, adoră să cultive această figură de stil, paradoxul, uneori până la provocare. În afară de pălării, cărora le revendică exclusivitatea (au făcut din „pălăria *gabor*” o marcă înregistrată – cu toate că nu ei le confecționează, la fel cum nici femeile lor nu își confecționează frumoasele fuste, au apelat pentru asta la croitorese ungueroaice), și de mustățile lor (aici mai greu puțin), *gaborii* posedă o panoplie culturală bogată în sprijinul afirmării propriei identități: o limbă, o retorică, meșteșug propriu, valorile morale... Chiar și așa, Martin Olivera nu examinează toate împrejurările vieții, nunți și sărbători, doliu și înmormântări, conflicte și soluționarea acestora..., care oferă de obicei ocazia romilor de a-și pune în scenă și deci de a-și reafirma singularitatea; el preferă să arate modul în care acestea se construiesc și se perpetuează pe firul gesturilor celor mai banale, asigurându-i pe *gabori* că formează un grup diferit, care se distinge de toate celelalte grupuri din țară, atât printre non-țigani, *gaže* (care se prezintă ca români sau unguri), cât și printre *țigani* (pe care-i numesc *rumunguri* sau *țerhari*). Nu este deloc sigur că *gaborii* sunt interesați de modurile specifice unora sau altora de a trăi în lume: uniformizarea nu este ceea ce îi definește pe *gabori* și asta contează, indiferent de modul în care ei hotărăsc să facă lucrurile altfel. Că și alții se numesc tot *romi* este lipsit de relevanță.

Însă această diferență spectaculară, care face, de exemplu, ca într-o piață *gaborii* să fie recunoscuți numaidecât, maschează o altă diferență ce rămâne insesizabilă. Diferența invizibilă înglobează (pentru a utiliza un termen din vocabularul antropologic francez care trimite la teoriile lui Louis Dumont) diferența vizibilă. Martin Olivera numește acel principiu ce guvernează viața *gaborilor* „*romanes*”. Termen pe care l-am putea traduce literal prin „în stilul romilor”. „*Romanes*” este un adverb: „în felul romilor”. *Gaborii* nu sunt niște romi printre alții, ei sunt *Romii*. Și felul de a fi este ceea ce îi face romi – *felul*



înaintea conținutului. Există o distanțare subtilă între esență și fenomen, între trăsătura culturală și comportament, între substanță și relație... Atât de subtilă, și în același timp atât de esențială, încât Martin Olivera simte nevoia de a adăuga [în limba franceză – N. red.] articolul hotărât înaintea adverbului. Această nevoie de substantivizare nu este una anodină, ea indică faptul că și aparența poate fi purtătoare de adevăr: pălăriile și mustățile nu sunt doar un ornament; ea ține, cu siguranță, de faptul că acest cod *romanes* – deși instaurază între bărbații și femeile care-l practică o calitate a relației unice – nu este un scop în sine, ci se desfășoară, de fapt, pentru a proteja singura comoară veritabilă a romilor: *e baxt*.

„*E baxt*”, „*norocul*”. Gaborii nu sunt singurii romi care cunosc principiul și cuvântul, iar Martin Olivera nu este primul autor care a remarcat rolul central al acestui principiu în viața celor pe care îi studiază. Cu toții, romi și țiganologi, traduc cuvântul *baxt*, sau *bax*, prin „*noroc*”. Martin Olivera crede că aceasta nu este o traducere bună și are dreptate. Cuvântul „*baxt*” din limba romani nu corespunde „*norocului*” nostru. El nu cade peste cineva, așa, pur și simplu, ca la loterie, fără motiv: „... *baxt* nu este o «forță întâmplătoare» (cum ar fi *norocul* pentru *gaže*), ci un atribut, o calitate, o proprietate a tuturor romilor, care trebuie ocrotită și sporită”. El este consubstanțial cu *romanes*. Martin Olivera subliniază într-un mod întemeiat că pentru *gabori* norocul se păstrează, el nu se dobândește, nici nu se câștigă. Și notează că adjectivul derivat „*baxtalo/-li*” se traduce mai curând prin „fericit/-ă” decât prin „*norocos/-oasă*”, și antonimul – *bi-baxtalo/-li* – înseamnă mai degrabă „*blestemat/-ă*”, „*piază-rea*”, „*respins/-ă*”, decât „*ghinionist/-ă*”. El spune că *baxt* reprezintă pentru romi, dacă știi să-l întrețină, garanția unei vieți într-o lume îmbelșugată. Printre romii Kalderash din suburbiile Parisului este utilizată adeseori o anumită vorbă care slăvește un tată dispărut: „*Ci mukl'a amenge mandjin, vaj love vaj galbi, numa mukl'a amenge peski bax!*” („Nu ne-a lăsat vreo avere, bani sau galbeni, ci ne-a lăsat norocul lui!”). Totuși, *baxt* nu este legat exclusiv de bani. Există în rândul gaborilor familii mai bogate și familii mai sărace; nu este ușor să le deosebești, ne avertizează Martin Olivera, căci toate au aceeași înfățișare și aceeași ținută în societate. Cu toții își vorbesc de la egal la egal. În cartierele în care locuiesc, „în mijlocul *gaže*”, casele lor nu pot fi distinse nici printr-o degradare excesivă, nici printr-un lux țișător; modeste într-un cartier sau un sat modest, opulente pe o stradă mai bogată, vizibil sărace într-un loc izolat și defavorizat, gospodăriile gaborilor, spre deosebire de indivizi, se înscriu în peisaj. O ocupație bună nu înseamnă doar o afacere bănoasă, ci este și munca pe care gaborul meșteșugar (specialitatea lor sunt învelișurile din tablă, ei confecționează și montează jgheaburi, repară și renovează acoperișuri) o execută în ritmul său și având posibilitatea de a-și pune în valoare talentele



și imaginația. Dar nu își interzic, dacă se ivește ocazia, comerțul cu țesături, îmbrăcăminte și obiecte artizanale. Oricum ar fi, munca nu trebuie să ia prea mult timp, să împiedice mai ales ceea ce este activitatea preferată a romilor: cultivarea relațiilor sociale. Atât înăuntrul cercului de rudenie: vizitarea copiilor căsătoriti, a fraților și a surorilor, a verilor..., primirea lor, participarea la evenimente care adună toată comunitatea; cât și în afara acestuia: flecăreală și petrecerea timpului cu vecinii, cu comercianții, eventual cu viitori clienți...

Există un termen care pare să poată exprima aceste atitudini ale gaborilor în sfera publică și în cea privată, acela de „ușurință”. Ușurința ar fi traducerea, sau mai curând întruchiparea, lui *baxt* în viața de zi cu zi. Cele trei expresii pe care Martin Olivera le-a ales ca titlu pentru cele trei părți majore ale cărții sale, *Țigani* (*Romii romi*), *Rajkane the patjivale řoma* (*Romii nobili și respectabili*); *Baxtale řoma* (*Romii norocoși*), sunt sinonime perfecte. Romii cu adevărat romi (*řomane*) nu pot fi decât onorabili (*patjivale*) și eleganți (*rajkane*) și sunt cei pe care-i însoțește norocul. Sau, dacă vreți: romii norocoși sunt respectabili și nobili pur și simplu pentru că ei sunt *Romii*. Romii? *Gaborii*.

Martin Olivera își continuă drumul, și fără a se limita la o schiță care deconstruiește descrierile tradiționale și naive și ideile preconcepute, propune o revoluție copernicană. „Să încercăm să înțelegem interesul care există pentru a nu-i considera pe *gabori* ca fiind, *înainte de toate și în cele din urmă*, țigani”. „Țigani” nu reprezintă o categorie (etică ori socială) în interiorul căreia *gaborii* ar ocupa un loc, ea este un instrument conceptual popular care permite ordonarea societății sau cel puțin să se vorbească despre ea – așa cum se întâmplă în societatea românească la trecerea dintre secolele XX și XIX, în Transilvania. Acest instrument se află la dispoziția gaborilor – care nu ezită să îl folosească – în aceeași măsură în care utilizează toate celelalte elemente ale populației locale. „Toți au tendința de a face ordine în categoria *țigani*, fie că sunt incluși în ea de către alții, fie că o privesc ca pe o ciudățenie. [...] Când aceștia spun lucruri rele despre țigani și, discutând cu vecinii lor *gaže*, ajung alături de aceștia la concluzia că «este evident, trebuie să-i civilizăm pe acești sălbatici, hoți, mincinoși», că «acești țigani sunt o pacoste» sau că «ei sunt rușinea țării» etc., ei (*gaborii*) nu sunt pe cale să se desconsidere pe ei înșiși ori pe familiile lor, și nu dau dovadă de schizofrenii pronunțate, nici măcar de ipocrizie. Dimpotrivă, împărtășind această reprezentare cu cei din jurul lor (*gaže* ai lor într-un fel), pot să se afirme ca *řomane řoma*”. Prin urmare, tocmai contextul local este relevant pentru a înțelege realitatea gaborilor, adică „înscrisura specifică a romilor într-un teritoriu el însuși specific”.

De altfel, *gaborii* sunt țigani cărora nu le place să călătorească: „Foarte puțini *řoma* își încearcă norocul în momentul de față în Europa Occidentală, iar atunci când asta se întâmplă, în multe cazuri se sfârșește într-un eșec sau



PREFAȚĂ

printr-o ieșire din societatea *roma*". Dovada acestui rezultat nefericit: când se duc în Austria, Germania, Belgia, Franța..., acești romi nu-și mai poartă costumele tradiționale, „cel puțin nu la fel ostentativ”. E nevoie de un mediu propice, adică de împărtășirea unui teritoriu de către mai multe grupuri care au învățat să conviețuiască de-a lungul istoriei, pentru ca floarea *gabor* să înflorească. Evocând această „autohtonie *gabor*”, Martin Olivera vorbește despre o „relație civilizatoare care acționează și asupra unora, și asupra celorlalți”. Dar el nu ne spune dacă valorile cultivate de către unii și de ceilalți aduc fiecăruia acea pace interioară pe care romanii o asigură *patjivale the rajkane roma*:

„... Pentru că nimeni nu ar îndrăzni să iasă într-o rochie considerată nepotrivită, cum ar fi cea pentru mers la piață, în vizită la un văr, sau să se plimbe printr-un magazin ori să caute un loc de muncă. Fie că este vorba despre cumpărarea unei beri, a unui pachet de biscuiți sau de țigări, implică o minimă gătire. Cunoscut anumiți oameni care, după o zi de muncă, își fac toaleta, se îmbracă în cele mai bune haine, se parfumează, își vor aranja pălăria în fața oglinzii... și apoi se așază în fața televizorului”.

Patrick Williams



Cuvânt înainte

Această carte este rezultatul unei teze de doctorat în etnologie, *Romanes sau Integrarea tradițională a gaborilor din Transilvania* [*Romanes ou L'intégration traditionnelle des Gabori de Transylvanie*], lucrare susținută la sfârșitul anului 2007 la Universitatea Paris X Nanterre. Născută dintr-o cercetare de teren ce se întinde pe aproape treizeci de luni în România între 1999 și 2007, lucrarea urmărea în primul rând să înțeleagă, apoi să ofere spre înțelegere realitățile cotidiene ale celor care m-au primit, alături de care m-am hrănit, m-am spălat, m-am plimbat, am muncit... și am râs, ale celor care (uneori) m-au împiedicat să dorm, m-au inițiat (adeseori) în deliciale televiziunii române, mi-au spus poveștile lor personale și familiale, m-au învățat elementele de bază ale agriculturii și ale tinichigeriei... toate fără să fi avut vreodată sentimentul că aș fi „în plus”. Nu perspectiva de a fi eroii unei cărți, sunt convins, a putut justifica această neobosită bunăvoință (adesea dublată de o preocupare reală în ce privește confortul meu): motivele originale ale prezenței mele nu au avut niciodată o importanță prea mare pentru ei și mărturisesc că și eu le-am uitat repede, cel puțin în perioada șederii mele acolo. Dacă m-am putut simți repede „acasă” (*khere*) în casa lor, este pentru că am avut șansa extraordinară de a ajunge într-o familie incredibilă precum cea a Juskăi și a lui Tibi, care mi-au oferit un loc alături de copiii lor, ca și cum aș fi fost de-al lor. Chiar dacă nu vor citi niciodată paginile care urmează, tot lor le sunt dedicate, sub forma unui modest „mulțumesc” pentru tot ce mi-au oferit și m-au ajutat să descopăr, în mod deosebit acel neprețuit „*savoir-vivre*” din care sper să fi reținut măcar o mică parte, pe care să o transmit propriilor mei copii...

Pornind de la familia „mea”, mi-am extins treptat, din aproape în aproape, rețeaua de cunoștințe în rândul romilor gabori. Niciunde nu am fost rău primit, ci dimpotrivă, iar asta tocmai pentru că nu eram căzut din cer, ci eram „cel de la Tibi” (*le Tibieko*). Poate și pentru că nu eram acolo pentru „a pune întrebări”, ci pur și simplu pentru a vizita, însoțindu-i în mașină sau ajutându-i la culesul prunelor... Tuturor acestor romi, prietenilor și vecinilor lor, români sau unguri, doresc să le mulțumesc în egală măsură aici. „*Te maj resa ame but bers, ande but bers lașe*” („Să ne vedem mulți ani, mulți ani cu bine”).

Între primul meu sejur „etnografic” la romi în 1999 și astăzi au evoluat multe lucruri în România: toată lumea are acum (cel puțin) un telefon mobil – asta nu înseamnă că are și *credit* pe el; instalarea ferestrelor din termopan a devenit un sport național; hipermarketuri și alte magazine de bricolaj au



CUVÂNT ÎNAINTE

apărut în jurul tuturor orașelor de provincie; căruțele și *Daciile 1310*, care îi fereau pe fotografiile occidentale în anii '90, au fost în mare măsură înlocuite cu mașini străine (noi sau la mâna a doua, în funcție de venitul proprietarului)... Pe scurt, „modernizarea” românească este de necontestat, cel puțin în sectorul comercial.

Dar alte aspecte ale vieții de zi cu zi nu s-au schimbat deloc: prețul benzinei și al energiei își continuă ascensiunea începută în urmă cu douăzeci de ani; cel care dorește să fie tratat (bine) trebuie să strecoare întotdeauna câteva bancnote în buzunarul halatului medicului, ori chiar al secretarei..., iar asta nu e corupție, ci pragmatism; zonele rurale abandonate după căderea comunismului nu sunt deloc, din perspectivă economică, mai dinamice azi decât în trecut, cu excepția unor zone turistice speciale... În câteva cuvinte, viața cotidiană a claselor populare românești (rome sau nu) nu este mult mai ușoară acum decât în 2000 sau în 1990: trebuie întotdeauna să „te descurci” pentru a face față cheltuielilor, să-ți plătești facturile din ce în ce mai mari și să amâni proiectele familiale (renovarea casei, cumpărarea unei mașini, continuarea studiilor copiilor...). Douăzeci de ani de „tranzitie”, îndeajuns ca să te sature... Și nu este o întâmplare că peste 10% din populația României a ales să emigreze în ultimii douăzeci de ani: pentru mulți, doar plecarea „în străinătate”, „în Europa” permite obținerea resurselor necesare pentru reîncărcarea telefonului cu credit sau pentru înlocuirea vechilor uși și ferestre cu termopane... dar, mai presus de toate, este vorba despre singura modalitate de a asigura un viitor copiilor sau de a face față problemelor de sănătate. Oricum, „trebuie să faci ceva” mai degrabă decât să spere în țară la un viitor luminos care nu încetează să se lase așteptat.

Între acești emigranți, romii nu sunt decât o minoritate redusă. Potrivit diverselor estimări, rata de plecare este de fapt analoagă cu ponderea națională de 10%¹. Și totuși, pe acest subiect (faimoasele „migrații rome”), fantasmagoria adesea depășește realitatea: fantasmă după care milioane de cazuri sociale aflate în derivă, marginali ai istoriei, s-ar putea extinde masiv în Europa Occidentală dacă nu avem grijă. Asta înseamnă să uiți că nici măcar migrații săraci nu pleacă vreodată cu bucurie în suflet. Speranța de a se întoarce într-o zi pentru totdeauna „acasă” împliniți și realizați este mereu prezentă. Cu toate acestea, romii numiți „migratori” sunt doar rareori văzuți drept ceea ce sunt (migratori economici); mult mai adesea sunt considerați „călători etnici”, „marginali naturali” pentru care e nevoie de instituirea unor „politici de incluziune” specifice.

1 Din cei un milion de romi din România (estimare medie rezonabilă – vom reveni pe parcursul capitolului 2), sute de mii de oameni au ales să emigreze încă din 1990.





„Chestiunea romă”, înțeleasă ca obiect al dezbaterilor publice din sânul instituțiilor naționale și europene, era deja foarte pregnantă în toată perioada în care mi-am făcut cercetarea de teren în România (cf. cap. 1). Însă ea a devenit astăzi un fenomen politico-mediatic cu neputință de ocolit. Fără a zăbovi asupra acestei „dezbateri” și a ramificațiilor sale, lucrarea de față nu o va ignora. Îndrăznesc chiar să sper că ar putea participa eficient la deconstrucția acestei „întrebări” prost puse, fie și numai prin a arăta altceva din realitățile romilor din România decât nesfârșitul triptic „marginalitate/sărăcie/discriminare”. Desigur, majoritate covârșitoare a gaborilor fac partea din categoria celor săraci, a celor „mai puțin favorizați” din zonele rurale ale Transilvaniei. Modul lor de a construi societatea, „romanes”, nu este totuși o construcție socială *implicită*, ca un refugiu al unui grup respins, străin în propria țară. Prezentându-i răspicat pe acești romi ca *endemici* în societatea transilvană și românească, paginile care urmează intenționează să scoată în evidență inventivitatea socioculturală a gaborilor în consistența și dinamismul lor cotidian. Măcar din respect pentru cei care m-au inițiat în această inventivitate. Căci ei nu sunt nici mai mult, nici mai puțin decât tine și decât mine, oameni integri, stăpâni pe propria lor existență.



Avertisment(e)

Scrierea romilor

Am preferat ortografiile simple prin utilizarea literelor alfabetului român, pentru a nu exoticiza în mod nejustificat limba vorbită a romilor. Cu toate că este de neînțeles pentru români și maghiari, ea conține de fapt multe cuvinte și sunete apropiate de limbile lor.

Acestea includ:

– **ș** ca în fr. „*chat*” (*șukar* = frumos) – [ʃ] de l’API

– **ț**, ca în „*tsigane*” (*țigan*) – [ts]

– **ă** precum [œu] fr. „*œuf*” (*varăso* = ceva) – [ə]

– **r** este rulat, la fel ca în limba română – [r]

Pentru sunete specifice am să folosesc semne deja utilizate de către alți autori:

– **ž** este „j” precum (*gažo* = ne-țigan/tăran) – [ʒ]

– **x** se apropie de cuvântul spaniol *jota* (*baxt* = șansă) – [X]

– **j** îi corespunde cuvântului francez „il”, „ail” (usturoi) (*patjiv* = respect) – [j]

– **ř** se pronunță ca și „r”-ul din franceza metropolitană actuală (*řomane řoma* = romi romi) – [ʁ]

– **č** se citește „tch”, precum în fr. „*tchoutchou*” (*čirikli* = pasăre) – [tʃ]

– **h** indică un suflu (*kher* = casă)

Unitatea monetară

România a inițiat în luna iulie a anului 2005 o reformă monetară. Patru zerouri au fost eliminate odată cu lansarea „leului nou” (RON). Toate prețurile date în acest text sunt totuși în „leul vechi” (ROL) – la fel ca mulți români, nici eu nu sunt încă obișnuit cu banii noi...

În august 2007 (când finalizam manuscrisul) cursul de schimb valutar era de 35 000 de lei (vechi) pentru 1 euro. La începutul anului 2011, era de 40 000 lei.

Inflația este mai bine controlată în ultimii ani: după un record de 300 % în 1993, aceasta a scăzut sub 10 % în 2004 și sub 4 % în 2007. Salariul mediu net a fost de 319 € în iulie 2007 (salariu mediu fiind mai degrabă în jurul sumei de 200 €) și salariul minim net, de 90 € pentru un program cu normă întreagă (cifre oficiale).

Introducere

„Gândirea noastră încă rămâne prizoniera noțiunii de cauzalitate care nu este suficientă pentru a înțelege care este de fapt întrebarea: noi suntem înclinați să explicăm toate modificările unei structuri date printr-o cauză modificatoare exterioară acelei structuri. Însă toate secretele modificărilor specifice istorice și sociale nu se dezvăluie decât pornind de la momentul în care înțelegem un lucru: că aceste schimbări nu sunt în mod necesar provocate de schimbările naturii exterioare omului, nici prin schimbările unui anumit «spirit» propriu anumitor indivizi sau anumitor popoare. Singurul «mediu» care s-a schimbat este mediul care a format și care formează oamenii în raport cu ceilalți.”

Norbert Elias, *La société des Individus* [Societatea indivizilor], Fayard, Paris, 1991, p. 87.

Cel care călătorește prin Transilvania va întâlni cu siguranță în piața fiecărui orașel mai măricel un rom mustăcios cu pălărie, plimbându-se cu metrul său de jgheab din tablă zincată sub braț, ca și când ar fi o pancartă ce invită trecătorul să se gândească la acoperișuri și la scurgerea apelor... Puțin mai departe printre tarabe, este la fel de probabil ca trecătorul nostru să observe nevasta (sau verișoara, sau mătușa) acestuia, încercând să vândă trecătorilor grăbiți șosete din nailon sau bandă adezivă de prins muște. La treizeci de metri mai încolo poate o să observe o mică îngrămădire de pălării și de fuste lungi și colorate, lângă o masă înaltă, conversând în jurul unei cafele (sau, mai sigur, discutând energic despre cine plătește cafeaua și cui...): aceștia sunt veri ai primilor doi, veniți în oraș pentru a-și umple portbagajul cu tablă zincată de la depozitul de materiale. Ei au făcut, ca de obicei, un ocol pe la piață, unii pentru a-și regăsi rudele, a se cinsti cu un pahar și a împărtăși ultimele noutăți. Un alt cuplu de romi, aflat la cumpărături, se alătură trupei. După obișnuitele saluturi și urări de prosperitate, bărbatul o ia deoparte pe una dintre rome, sora lui, și o întreabă: „Nu l-ai văzut pe cutare? Mi-a spus că știe pe cineva care ar avea nevoie de câțiva metri de jgheaburi”. Nu, intermediarul *gazo* nu a trecut încă în această dimineață, sigur o să vină mai târziu. „Vrei să-i spun să te caute?”. Sora va rămâne acolo încă o bună parte din după-amiază încercând să-și vândă șosetele. Ea va putea deci să-i facă acest serviciu dacă românul se va arăta...

Acești romi – gaborii – sunt astfel destul de ușor de observat pe unde trec. Să spunem chiar că ei doresc să se lase văzuți: mersul la piață, pentru a vinde sau a cumpăra, înseamnă pentru ei să se dichisească și să aibă câțiva bani în buzunar pentru a oferi mici, suc și cafea oamenilor întâlniți. Este vorba deopotrivă despre a demonstra Celorlaltii (români, unguri sau țigani) că individul în cauză este respectabil și despre a dovedi semenilor – celorlaltii gabori – că este respectat de ei. Sunt departe de o identitate confidențială și/sau rușinoasă, întoarsă exclusiv spre interior. Dimpotrivă, acest romanes al gaborilor (felul lor de a fi ei înșiși) se afișează și trebuie să rămână foarte vizibil, și în semne și în fapte. De ce? În principal pentru că în afara gaborilor noștri există, în piață și în jurul ei, o multime de alți țigani: cei care vând telefoane mobile și bilete pentru loterie la intrarea dinspre nord, și cei care vând casete și CD-uri cu muzică țigănească și muzică populară, etalate pe mese împetrițite unde bâzâie un casetofon. Există și fabricantul de bijuterii din argint, ghemuit întotdeauna în același loc cu nicovala lui mică, uneori însoțit de un apropiat al său. Fumează împreună și contemplă picioarele trecătoarelor... Sunt și bătrânele care vând măhuri și linguri de lemn, apoi mai sunt și cei care nici nu vând și nici nu cumpără nimic, ci încearcă să cerșească. Și, în sfârșit, cei pe care nu îi remarcăm pentru că au grijă să se îmbrace „românește” (sau nu îi remarcăm decât pe ei, din același motiv, pentru că se prefac...), își fac cumpărăturile, la



fel ca toată lumea. Se poate observa, de asemenea, bețivul de serviciu, afumat încă de la zece dimineata, care le face să râdă de ani de zile pe aceleași vânzătoare cu aceleași vechi bufonerie: este el cu adevărat beat? Nu se știe sigur, dar în orice caz își joacă bine rolul. Apoi, chiar este țigan? Toată lumea pare de acord că da, dar nimeni nu a mers vreodată la el să-l întrebe, nici nu i-a verificat vreodată arborele genealogic... Și apoi mai sunt câțiva, mai mult sau mai puțin angajați ai primăriei, care se ocupă de curățarea aleilor sau de descărcarea camionetelor. Îi mai găsim și pe cei care, la fel ca ceilalți țărani, își vând producția de legume sau de pepeni. Nu se disting prin nimic de vecinii lor de tarabe: cultivă același pământ și obțin același soi de cartofi. Au tenul mai închis decât ceilalți vânzători? Nu neapărat, soarele arde pentru toată lumea cu aceeași intensitate. Și în final, spre celălalt capăt al pieței în raport cu trupa noastră de gabori, în fața altui bar, se află un alt grup de țigani. „Vânzători de cai” sau „de mașini”, pe scurt romi „foarte diferiți” de gaborii care, ca și ei, se găsesc acolo în fiecare zi, de ani buni, la o cafea (sau la o bere, dacă vremea se pretează). Nu există nicio legătură între cele două grupuri, fără saluturi, nici măcar schimburi de priviri, nici între gabori și ceilalți țigani evocați, indiferent de diversitatea lor, poate doar cu un polițist care patrulează („ăla de colo este un țigan”), un schimb ce poate fi oricând folositor.

Iată. Nimic nu e mai grăitor decât o piață pentru a înțelege diversitatea țiganilor din Transilvania și pentru a măsura frontierele impuse de unii și de ceilalți. Acești oameni intră în contact zi de zi, de generații, dar acest contact intermitent în general pare să le fie suficient: nu se pune problema unui schimb de politețuri, nici de a crea noi legături. Ignorarea reciprocă pare să fie chiar condiția unei coabitări pașnice. Să luăm în considerare că majoritatea țiganilor de aici vorbesc romani, mai mult sau mai puțin la fel (pentru că provin, mai mult sau mai puțin, din aceeași regiune). Asta nu îi face asemănători, iar cel care va saluta la fel pe toată lumea va fi în ochii celorlalți un nebun: chiar și etnologul și-a dat seama de acest lucru încă de la primii pași făcuți în compania obiectului său de studiu din piață. El va trebui să învețe să-și rețină limba. Apoi, destul de repede, dorința de a saluta îi va trece. Se va alătura gazdelor lui în ignorarea vecinilor: deoarece trăiești și umbli cu gabori, nu vei saluta decât *gaže*... și alți gabori. Chiar dacă nimeni nu a stabilit un astfel de ordin, numai un orb nu ar putea distinge literele sale de aur înscrise pe frontonul tuturor halelor pietelor din regiune. E foarte probabil ca și alți țigani prezenți să procedeze în același fel, căci ei înșiși se străduiesc să-și ignore „frații etnici”. Fiecare cu treaba lui, și atunci *gaže* vor fi la adăpost...

Va fi vorba aici nu despre *țigani* sau despre *romi* din România, ci despre persoane care locuiesc în această țară, recunoscându-se ca semeni și exprimând în general această asemănare sau, dacă preferați, această identitate, prin uti-



lizarea etnonimului „gabori”. Acești gabori ar fi în număr de câteva mii și locuiesc în general în Transilvania, în principal în județul Mureș². Sunt numiți *țigani* sau *romi* de către români, *cigány* de unguri (în Transilvania trăiește o importantă minoritate maghiară), *tsiganes* sau *roms* de observatorii francofoni etc. Să adăugăm că și unii și alții îi califică frecvent drept „țigani tradiționali”, în opoziție cu „țigani integrati” (sau aculturați). Într-adevăr, gaborii vorbesc limba „lor” (romani), în plus față de română și de maghiară, mulți practică meserii „tradiționale” (tinichigeria), se îmbracă în mod „tradițional” (fuste lungi plisate și baticuri colorate pentru femei, mustăți mari și pălării largi pentru bărbați), sunt cunoscuți pentru că sunt endogami și nu se amestecă cu alți țigani etc.

Ciotârnari, magyar cigányok, căldărari, badogoși, sikiuri... Numeroase sunt apelativele folosite pentru a-i numi, fie de către „ne-țigani” (cei pe care gaborii îi numesc *gaže*), fie de către alte persoane calificate drept țigani, dar care nu sunt gabori. Cei vizați putând ei înșiși să se desemneze în felurite moduri, ceea ce contează în cele din urmă este mai puțin utilizarea invariabilă și sistematică a unui termen precis, cât aceea a unui „Noi” (*Ame* în romani). O să vedem totuși că granițele acestui „noi” nu se lasă nicicum surprinse cu ușurință. Singurul obiectiv al acestei cărți este de a înțelege și de a oferi spre înțelegere realitățile trăite de acești gabori. Ele pot fi rezumate într-un singur cuvânt: romanes (*řomane* în limba lor)³. Termenul înseamnă literalmente „în felul romilor”: felul lor de a vorbi, mai întâi, dar și felul lor de a se căsători, de a mânca, de a munci, de a râde, de a tăcea etc.

Gaborii apar în general ca „țigani tradiționali”, „bine integrați” în comunitățile sătești locale. Ei mențin o „identitate colectivă puternică” fără a fi vreodată „închiși în ei înșiși”, dimpotrivă. Acești romi contrazic de la bun început multe idei de-a gata despre „identitatea țigănească” în particular și despre „societatea tradițională” în general, *a priori* materializate mai sus prin folosirea ghilimelelor. Mulți autori au trecut deja în revistă lucruri asemănătoare în ce privește societățile europene sau non-europene: „tradiția” nu încetează să se reinventeze⁴, în special atunci când vine în contact cu Celălalt; vom reveni asupra acestui aspect mai pe larg. Dar este vorba de mai mult în cazul gaborilor.

Răspândiți în toată Transilvania și chiar în afara ei, nu am văzut niciodată societatea lor ca pe o entitate „obiectivă”: n-am putut observa, iar asta încă de la început, decât o multitudine de gesturi și de cuvinte inseparabile de subiec-

2 Întâlnim de asemenea un anumit număr de familii instalate azi în Ungaria.

3 „Romanes” desemnează aici „romanes al gaborilor” și doar al lor; vom vedea de ce în primul capitol.

4 Cf. E. Hobsbawm și T. Ranger, ed., *The Invention of Traditions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.



ții care interacționează cu alți subiecți (gabori sau nu). *Ideea* unui ansamblu de semenii era pentru toți evidentă, dar această „evidență” nu se manifesta altundeva decât în raporturile sociale interindividuale: nu în mari grupări (cum sunt alte grupuri de țigani din România sau din altă parte), nu concentrări într-un singur loc (chiar și în regiunea lor de origine, gaborii sunt dispersați), fără „șef” sau reprezentant al colectivității (chiar dacă există indivizi mai importanți decât alții, aceștia nu exercită vreo putere legitimă), fără „eșantioane” ale acestei societăți pentru a formula tranziția între unitățile domestice și grup ca întreg (clanuri sau genealogii – chiar dacă există modalități de a ordona înrudirea dintre gabori, ele nu corespund unor „grupuri sociale”), fără discursuri generale despre comunitate și eventuala ei origine, doar indivizi, experiențele lor, cuvintele și gesturile lor, adică romanii a lor.

Bineînțeles, gaborii se adună pentru sărbători și pentru ritualuri pe care le exercită în felul lor (botezuri, căsătorii, înmormântări etc.), dar niciodată nu își pun în scenă „societatea”, niciodată nu explicitează (fizic sau simbolic) totalitatea *gabor*. Am putea chiar să considerăm că ei se străduiesc mereu, dinadins sau nu, să fărâmițeze această totalitate: cele câteva (rare) discursuri pe care romii mi le-au ținut despre „nația” lor (*nația gaborilor*) au fost foarte contradictorii. Atât de contradictorii, încât în primele luni am ajuns chiar să mă îndoiesc de existența unei astfel de „nații”. Dar acel „Noi” părea în cele din urmă cu atât mai real și mai efectiv cu cât era mai diversificat, mai eterogen, mai instabil și chiar mai contestat. Asemenea marii burghezii studiate de Béatrix Le Wita, acest romanii gabor „scapă oricărei încadrări în categorii. Când credem că am prins-o [într-un tipar], ea ne scapă. Când credem că putem să o numim, ea se sustrage [...]. În permanentă construire, se regenerează fără încetare, scăpând atunci, așa cum o să vedem, oricărei definiții”⁵. Și vom constata că apropierea dintre burghezii și gabori nu este una anecdotică: atât la unii, cât și la ceilalți este o vorba despre o *calitate*, deopotrivă esențială și evidentă, care nu are nevoie să se exprime într-un mod univoc și definitiv pentru a fi reală. Mă aflu astfel în prezența unei „culturi” fără un conținut ușor de identificat (este aproape imposibil și, în cele din urmă, lipsit de sens, vom înțelege mai târziu de ce, să determinăm dacă o „tradiție” sau alta le este „proprie” sau este „împrumutată”) și a unei „societăți” fără frontiere vizibile. În același timp, ceea ce putem numi „identitatea gaborilor” era pentru toți, romii sau *gaže*, într-un tot manifestă și evidentă. Decât să abordez imperceptibilitatea acestei societăți a gaborilor ca pe un obstacol în fața cunoașterii unei realități subiacente pentru care acel romanii ar fi reziduul aparent, am avansat treptat pentru a găsi în

5 B. Le Wita, *Ni vue ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise*, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, Paris, 1988, pp. 2-26.



el un instrument de cunoaștere. Etnologia *felului* permite într-adevăr evitarea dialecticii conținătorului sau a conținutului, amândouă reificatoare și, așa cum vom vedea, amândouă incapabile să surprindă realitățile gaborilor. Mai precis, ea reazăază la locul lor obiecte precum „frontiera etnică” sau „trăsăturile culturale”: și unele și celelalte sunt atunci percepute ca *mijloace* în raporturile sociale, nu ca rațiunea lor primă (sau ultimă). Și dacă se pare că nu există nimic în *spatele* acestor subiecți care gândesc, vorbesc, acționează și adeseori se contrazic (sau dincolo de ei), este pentru că nu există nimic.

Desigur, romanes nu există în afara celor care îi dau sens, formă și conținut *hic et nunc*: el nu corespunde unui ansamblu de gesturi și de credințe date, nici măcar unui grup de persoane care gândesc și acționează în același sens. Chiar și atunci când un gest, un individ, un cuvânt sau un obiect nu este *considerat* romanes, el nu face decât să-i evidențieze pe cei care sunt și/sau ar putea să fie așa. Romanes este astfel o *totalitate* în mișcare ce nu are margini, drept urmare nu poate fi înțeles decât din interior, nu prin „lucrurile” (concrete sau abstracte) care l-ar defini, ci prin *fapte*. Nu se bazează nici pe un element izolabil (o „gaboritudine” sau o „romitudine” esențiale)⁶, nici pe o formă obiectivă dată (cum ar fi o structură socială) și nici măcar pe un context stabilit o dată pentru totdeauna.

Romanes este o desfășurare niciodată încheiată și cu toate acestea mereu deja prezentă. O înțelegere a lui implică așadar studierea unui meta-„joc de limbaj”, un ansamblu de „jocuri de limbaj” interdependente. După Wittgenstein, pentru care „lumea este totalitatea faptelor, nu a lucrurilor”⁷, „jocurile de limbaj” *sunt* realitatea. Nu există sens, deci nici fapte, deci nici realitate, în afara lor: „Semnificația unui cuvânt este folosirea lui în limbaj.”⁸ Este vorba pentru filosof despre „ruperea în mod radical cu ideea că limbajul funcționează mereu într-un anumit fel, servește mereu același țel: a transmite gânduri – fie ele gânduri despre case, dureri, bine și rău, sau despre orice altceva”⁹. Gândirea nu există decât în „jocuri de limbaj”, adică într-o vorbire *activă* într-un context *particular*, în care locutorul caută să fie pertinent ur-

6 Anumiți autori au vorbit despre „țiganitudine” de la „gypsiness” din limba engleză, cf., de exemplu, A. Engebrigsten, *Exploring Gypsiness, Power, Exchange and Interdependence in a Transylvanian Village*, Berghahn Books, Oxford, 2007.

7 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traducere de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, Humanitas, București, 2001 (1922), propoziția 1.1, p. 79 și propoziția 5.632, p. 141.

8 L. Wittgenstein, *Cercetări filozofice*, traducere de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, Humanitas, București, 2004 [1953], p. 117.

9 *Ibid.*, p. 229 și în *Tractatus*, *op. cit.*, p. 140: „5.6 – Limitele limbajului meu semnifică limitele lumii mele”.



mând *reguli*¹⁰. Această perspectivă ne va ajuta să abordăm romanes ca „totalitate a faptelor”. Asta nu înseamnă că ar trebui demonstrată validitatea filosofiei lui Wittgenstein prin exemplul gaborilor (opera își este cu generozitate suficientă sieși și, la drept vorbind, eu nu sunt nici pe departe calificat s-o fac), însă filosoful propune o teorie generală (și definitivă) asupra sensului și a *logicii* pe care se fundamentează discursul științific și pentru că, păstrând proporțiile, această logică poate să coincidă cu analiza lui romanes pe care o fac în lucrare. Astfel, romanes reprezintă desfășurarea unei forme active și elaborate de tautologie. Este expresia, dar și rațiunea ontologiei gaborilor: felul gaborilor de a fi *gaborii*. Înțeleg aici ontologia ca „modalitățile ființei”, adică ordinea care trebuie să fie pentru ca ființele să poată să fie. A *înțelege* romanes înseamnă, în acest sens, a-i surprinde *necesitatea*, nu din motive care i-ar fi „exterioare”, ci *prin și pentru* el însuși, grație *indivizilor particulari* care participă la „jocurile de limbaj” circumstanțiate, în afara cărora acest romanes nu are, strict vorbind, niciun fel de existență.

Postulatul acestui demers poate fi atunci formulat după cum urmează: dacă romanes a gaborilor ne este străin (sau, ceea ce înseamnă același lucru, ne este *a priori* incomprehensibil), este pentru că el mobilizează o ontologie (o „tautologie identitară”: „rațiunile de a fi cei care suntem”) diferită de a noastră. Miza capitolelor care urmează va fi deci înțelegerea necesității înseși a acestei ontologii gabor: a o reda ca suficientă, epuizând ordinea lumii și ținând seama în același timp de dinamica sociale și de contradicțiile lor. Drept urmare, romanes nu datorează *nimic* la ceva străin cadrului desfășurării lui, un cadru pe care nu încetează să-l modifice în vreme ce-l reafirmă *ca atare*.

Abia la capătul cercetării noastre vom putea propune o formulare schematică a ontologiei gabor, și nicidecum *a priori*. Numai analiza detaliată a expresiei sale eficace în relațiile sociale concrete, în funcție de perspectivele diferite care corespund unor forme diferite de obiectivare, ne va permite să ne facem o idee relativ fidelă despre ea, ca *posibilitate* socioculturală. Cu alte cuvinte, nu vom putea surprinde necesitatea regulilor „jocului romanes” decât plecând de la experiență, urmărind diverse aspecte, în funcție de puncte de vedere diferite. Pentru că „un joc de limbaj” nu poate fi înțeles decât atunci când este jucat (nu are sens decât *pentru că* este jucat). Cum să înțelegem atunci romanes plecând de la „jocul de limbaj” științific? Cum să dai seama de regulile unui joc jucând un altul?

10 „Jocul de limbaj” putând fi asimilat cu pragmatismul lingvistic și, în mod special, cu „acte de limbaj” ale lui J. Searle, el însuși inspirându-se din celebrul *Cum să faci lucruri cu vorbe* de J. Austin, traducere de Sorana Corneanu, Paralela 45, Pitești; București; Cluj-Napoca, 2005 (1962). Cf. J. Searle, *Les actes de langages, Essai de philosophie du langage*, Hermann, Paris, 1972 (1969).



Despre înțelegere ca ambiție

Etnologul, scrie Dominique Casajus, „este animat de o *intenție de cunoaștere* (care, în treacăt fie spus, ne determină să respingem programul de autocontemplare pe care o anumită etnologie postmodernă vrea să îl promoveze); realitatea pe care se străduiește să o cunoască îi este străină, iar el trebuie să o traducă în propriul său limbaj, de unde și *hiatusul* ireductibil. Nicio carte nu poate pretinde că dezvăluie adevărul ultim al unei societăți, dar câteva cărți reușesc să găsească cuvintele potrivite pentru a spune ceea ce trăiesc oamenii și orice etnolog trebuie să asume sarcina de a căuta acele cuvinte”¹¹. Ei bine, tocmai „acele cuvinte” îmi propun să le găsim aici. Totuși, ele nu vor trebui căutate în intuiția sau în evidența „faptelor” și a experienței. Căci *înțelegerea* nu este deloc un proces spontan sau naiv pe care ai putea să te bazezi pentru a trage concluzii (particulare sau generale): dimpotrivă, ea este abordată aici ca un scop în sine, iar concluziile provizorii (metodologice, teoretice) care o susțin și o alimentează n-ar merita un minut de osteneală dacă n-ar îngădui o mai bună înțelegere a realităților socioculturale care ne preocupă, în cazul meu realitățile acelor romi cărora li se spune în general gabori.

Asumția acestei cercetări este deci că o înțelegere științifică a realităților socioculturale, înțelese ca „jocuri de limbaj”, este posibilă și că, în plus, această cunoaștere etnologică nu este mai puțin riguroasă sau mai puțin exactă decât o alta. Mai trebuie precizat și ce înțelegem prin „înțelegere” în științele sociale. Și este dificil, înarmați cu acest termen, să nu ne întoarcem către Max Weber:

„Noi numim sociologie (în sensul în care utilizăm acest termen aici cu multă incertitudine) știința care are drept scop înțelegerea prin interpretare a activității sociale și explicarea cauzală a desfășurării și a efectelor sale. Înțelegem prin «activitate» comportamentul uman (indiferent dacă este un act exterior sau intim, din omisiune sau toleranță), care există când și în măsura în care agentul sau agenții îl comunică într-un mod subiectiv. Și prin activitate «socială» înțelegem activitatea care, în funcție de sensul vizat de agent sau agenți, se referă la comportamentul altora, în funcție de care își orientează desfășurarea.”¹²

11 Dominique Casajus, *Gens de Parole. Langage, poésie et politique en pays touareg*, Éditions de la Découverte, Paris, 2000, p. 15.

12 M. Weber, *Économie et société*, vol. 1, Plon, Paris, 1971 (1921), p. 28. „Prin «Celălalt» se pot înțelege atât persoane singulare și cunoscute, cât și o multitudine neterminată și necunoscută [...] Nu contează care contract dintre oameni nu are un caracter social, ci doar comportamentul propriu care se orientează semnificativ după comportamentul celuiilalt. Coliziunea dintre doi cicliști este un simplu eveniment, la fel cu un fenomen din natură. «Activitatea socială» este tentativa de a-l evita pe celălalt, înjurăturile, încăierarea sau aranjamentul amiabil care intervine după coliziune.”, *ibid.*, pp. 52-53.

Se poate observa similitudinea dintre sociologia weberiană și filosofia lui Wittgenstein: „activitatea socială” este ecoul „jocului de limbaj”. Nu totul poate fi așadar obiect de cunoaștere pentru sociologia comprehensivă, mai trebuie să existe și „un sens oarecare «fortuit» sau «urmărit»”, ceea ce Weber numește în altă parte „o relativitate semnificantă subiectivă”¹³. A înțelege nu constă așadar în a reduce relațiile sociale la legi generale și abstracte, în care acestea își pierd semnificația particulară (adică realitatea lor), ci în elaborarea unor cadre de interpretare care permite înțelegerea construcției, cea care dă un sens particular unui fapt particular într-un context particular¹⁴. Ceea ce o să propun aici este un sistem de interpretare care să cuprindă toată experiența mea de teren la gaborii pe care am putut să-i frecventez. Nu este vorba totuși despre o autobiografie, inevitabil egocentrică și incapabilă să cuprindă altceva decât interogațiile interioare ale autorului... Nu doar pentru că eu îl afirm, ci pentru că nu poate să fie altfel: subiect printre subiecți, etnograful „animat de o intenție de cunoaștere” participă nemijlocit la „jocurile de limbaj” ale celor cu care trăiește, nu atât ca etnograf, cât ca *persoană*.

Cu totul novice la început, am sfârșit prinzându-mă în joc și asumând regulile romanes, surprinzând detaliile interacțiunilor cotidiene în care eram angajat personal (și care nu aveau nimic de-a face cu ambițiile mele științifice). Această comunitate de natură mi-a permis să-mi testez propriu-zis înțelegerea: nu ca o verificare empirică a intuițiilor mele („Dacă spun asta, se va întâmpla asta...”), ci o astfel de *cunoaștere eficace* care m-a făcut să acced progresiv la statutul de persoană printre alte persoane. Mai mult decât „observația”, „participarea” este cea care mi se pare că întemeiază validitatea cunoașterii etnologice, cu condiția să fie raționalizată *a posteriori*.

Spre deosebire de istoric sau de sociologul statistician, etnograful nu poate, pe teren, decât să fie absorbit de el, să stea, cum se spune, cu nasul în ghidon: trebuie să pedaleze, de voie, de nevoie, într-o direcție apropiată de cea urmata de indigeni, riscând altfel să se trezească singur și izolat în câmp deschis,

- 13 M. Weber, „La sociologie compréhensive”, în *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965 (1913), p. 329. „Fenomenele care sunt lipsite de «relativitate semnificativă» subiectivă, precum evoluția numărului de decese și de nașteri sau procesul de selecție a tipurilor antropologice sau faptele psihice brute reprezentate (doar cu titlu de «condiții» sau de «consecințe» în funcție de care ne orientăm activitatea semnificativă”, *ibid.*, p. 332.
- 14 „Din moment ce ... nu pot exista concepte istorice definite care să poată fi considerate scopul ultim și general al cunoașterii, înseamnă că trebuie să avem de fiecare dată o conștiință clară a *validității* lor și putem face asta tocmai în măsura în care am construit concepte riguroase și univoce pentru punctul de vedere *singular* care orientează de fiecare dată cercetarea”, M. Weber, „Caracterul «obiectiv» al cunoașterii în domeniul științelor sociale și politice”, în *Teorie și metodă în științele culturii*, traducere de Nicolae Râmbu și Johann Klush, Polirom, București, 2001, p. 61.

cu întrebările sale și cu un set de instrumente devenite inutile. Educația lui, punctele lui de interes, personalitatea lui, hazardul etc. îl vor face să încalce biciclete de fiecare dată diferite, pe care va trebui să învețe să le cunoască și să le controleze, dar plutonul va fi întotdeauna aproape, la o pedală distanță, independent de structura propriei sale monturi. Faptul că nu avem un control asupra legilor generale urmate de indigeni, nici măcar o influență totală asupra modului în care noi înșine le urmăm, nu este un obstacol în calea științificității demersului nostru, dimpotrivă, este singura șansă de a verifica dacă am înțeles *cu adevărat* ce se întâmplă. Chiar și cel mai obtuz etnograf de teren este în măsură să își dea seama când a făcut ceva nepotrivit (pe moment sau ceva mai târziu), atunci când își va da seama că el este singurul care nu a râs la o glumă bună sau pur și simplu nu înțelege ce *vrea să spună* o anumită persoană la un moment dat, deși aude cuvintele pe care le rostește.

„A înțelege forma și constrângerile vieții interioare a indigenilor [...], scria Clifford Geertz, seamănă mai mult cu priceperea unui proverb, cu discernerea unei aluzii, cu înțelegerea unei glume [...], decât cu un soi de comuniune”¹⁵. Etnograful se laudă astfel că se comportă într-un fel potrivit locului în care se află și momentului în care se află: el nu învață „cultura” autohtonilor așa cum se învață o poezie, tot așa cum nu o citește „peste umărul indigenului”, așa cum a sugerat Geertz în altă parte¹⁶, ci este în măsură să *testeze* în fiecare moment corectitudinea (sau nu) a cuvintelor *sale* și a faptelor *sale*.

Într-adevăr, nu este ca atunci când, printr-un miracol sau o exaltare intuitivă, savantul ar pătrunde dintr-o dată *logosul* Celuilalt pentru a-l surprinde din interior ca pe o totalitate ordonată. La drept vorbind, atunci când interacționează cu indigenii „săi”, etnograful nu are nimic dintr-un „savant”: e de ajuns să vedem cu ce recurență găsim la autori care vorbesc despre experiențele lor personale schema etnologului „copil neștiutor printre adulți”. Nu poate să existe, pe teren, o *Evrikal* etnografică, o revelație, grație căreia „totul” ar deveni apoi limpede și evident în ochii anchetatorului. Găsim (sau mai degrabă elaborăm) cheile înțelegerii capabile să ofere un *sens recontextualizat* (în „jocul de limbaj” științific) al experienței noastre doar *a posteriori*, urmându-ne propriile reflecții alimentate de propriile categorii, și nu observând naiv sau „obiectiv” realul, și aceasta din cauza naturii „culturilor”: ele nu sunt lumi închise, guvernate de legi rigide și vietuind unele lângă altele în aceeași dimensiune („realitatea obiectivă a lumii” pe care doar științificul o poate parcurge liber), fiecare este un univers plin de semnificații, în expansiune continuă, fără sfârșit.

15 C. Geertz, „Du point de vue de l'indigène: sur la nature de la compréhension anthropologique”, în *Savoir local, savoir global, les lieux du savoir*, PUF, Paris, 1986, p. 90.

16 C. Geertz, *Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1977.



„Intenția de cunoaștere” etnologică, pentru a relua termenii lui D. Casajus, este atunci deopotrivă modestă (ne mulțumim să producem un set de interpretări) și disproporționată: aceste interpretări puse în ordine au rolul de a face vizibil ceva ce este insesizabil prin definiție, elaborarea socioculturală. Tocmai de aceea trebuie să construim și să manevrăm *obiecte*, fără a le considera altceva decât artificii, desigur esențiale, dar valabile numai în cadrul unor cunoașteri *particulare* a unor fenomene *particulare*.

Subiectivitatea savantului nu trebuie, prin urmare, negată sau ștearsă – ca și cum utilizarea persoanei întâi plural, mobilizarea „argumentului autorității” al marilor autori sau manipularea statisticilor, a teoremelor și a graficelor dovedesc *in sine* mai multă rigoare științifică decât o anecdotă – și nici transformată în obstacol de nedepășit – cum susține un anumit postmodernism evocat mai sus de D. Casajus. Cele două atitudini se bazează pe ideea comună că adevărul sociologic (sau cultural) ar exista în afara contextului; că se întâmplă asta în lumea obiectelor sau în cea a ideilor, puțin contează, în această logică una este un obstacol în cunoașterea celeilalte¹⁷. Vom fi înțeles de ce studierea romanes gabori *nu poate* să se înscrie în astfel de perspective. Nu există decât o singură ordine a realității accesibile înțelegerii noastre sociologice: aceea pe care oamenii o formează unii în raport cu ceilalți, interacționând unii cu ceilalți, ca subiecți¹⁸. Pornind de aici și înăuntrul acestor limite, multe lucruri devin posibile.

Trei dimensiuni

Ambiția acestui text este deci de a înțelege acest romanes, felul gaborilor de a fi gabori; am încercat până acum să-i explic *motivele și limitele*. Mai rămâne acum să formulez implicațiile celor spuse anterior într-un limbaj și mai specific etnologic. Făcând referire directă la Marcel Mauss, dacă acest demers poate fi calificat drept unul *total*, nu e pentru prezentarea unui tablou complet al vieții acestor romi (ceea ce, din punct de vedere conceptual, ar fi un nonsens, pe lângă faptul că tehnic este imposibil), ci pentru că îmi propun să

17 Din acest punct de vedere, distincția reluată de Weber de la Dilthey între „științe ale naturii – *Naturwissenschaften*” (a căror sarcină este să explice) și „științe ale moralei – *Geisteswissenschaften*” (care trebuie să *înțeleagă*) nu abandonează acest dualism, ceea ce face în schimb filosofia lui Wittgenstein.

18 Și nu „actori”, căci realitatea socială nu este un teatru imobil în care se joacă o piesă scrisă dinainte, nici o scenă pe care se prezintă după bunul plac indivizii pentru a-și atinge scopurile. A pune subiectul în centrul înțelegerii nu înseamnă deci adoptarea unui behaviorism social elementar, dimpotrivă, nu vom înceta să constatăm asta.



redau realitățile gaborilor ca totalități, dar nu exhaustive, ci complete și, am văzut de ce, suficiente lor însele: întegre, integrate și integroare¹⁹.

„[Noțiunea de fapt social total trimite în mod] inclusiv și sistematic [în viziune maussiană] la definirea realității sociale [scrie Lévi-Strauss]; mai mult: la definirea socialului ca *realitatea*. Dar socialul nu este real decât integrat într-un sistem [...]: «După ce a fost inevitabil un pic prea divizat și abstract, trebuie ca sociologii să se străduiască să recompună totul». Dar faptul total nu reușește să fie unul total printr-o simplă reintegrare a dimensiunilor discontinue: familial, tehnic, economic, juridic, religios, dintre care am alege unul sub care să înțelegem în mod exclusiv acest fapt total. Mai trebuie și ca faptul total să se personifice într-o experiență individuală, iar asta din două puncte de vedere diferite: mai întâi, într-o istorie individuală care să permită observarea comportamentului ființelor totale și cu facultăți nedivizate și, mai apoi, în ceea ce ne-ar plăcea să numim [...] o *antropologie*, adică un sistem de interpretare care să seama simultan de aspectele fizice, psihologice, psihice și sociologice ale tuturor conduitelor [...].

Faptul social total se înfățișează, prin urmare, cu un caracter tridimensional. El trebuie să facă să coincidă dimensiunea propriu-zis sociologică cu multiplele sale aspecte sincronice; dimensiunea istorică sau diacronică și, în sfârșit, dimensiunea fizio-psihologică. Dar această triplă apropiere poate avea loc numai în cazul indivizilor.”²⁰

În alți termeni, realitatea socială nu există decât în experiența individuală sau, mai precis, „societatea” nu există decât prin și pentru indivizi. O astfel de formulare a gândirii lui Lévi-Strauss va putea să pară surprinzătoare, într-atât se consideră că structuralismul neglijează individul și evenimentul pentru a celebra mai mult cultura și autonomia ei. Și totuși, asta e ceea ce mi se pare că a vrut să spună aici Lévi-Strauss. Îmi propun deci să abordez romanul ca un „fapt social total”: nu ca „felul gaborilor de a înțelege realitatea” („viziunea lor asupra lumii” sau „sistemul lor de reprezentări”), ci ca *realitatea* gaborilor. Pentru a face acest lucru, subiecții (indivizii respectivi în acțiune) trebuie plasați

19 M. Mauss scria : „În societate, nu numai conceptele și regulile trebuie observate, ci și oamenii și comportamentul acestora [...] Istoricii simt și obiectează întemeiat faptul că sociologii exagerează în abstractizarea și separarea diverselor elemente sociale unele față de altele. Trebuie să procedăm ca și ei: să observăm ceea ce este dat. Or, datul înseamnă Roma, Atena, francezul mediu sau melanezianul din cutare sau cutare insulă, nu rugăciunea sau dreptul în sine. După ce, de nevoie, au făcut prea multă diviziune și abstractizare, sociologii trebuie să depună eforturi pentru a recompune întregul.” *Eseu despre dar*, traducere de Silvia Vulpescu, Institutul European, Iași, 1993 [1924], pp. 188-189.

20 C. Lévi-Strauss, „Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss”, în M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1950, pp. xxv-xxviii.



în centrul studiului și al derulării acestuia. Nu avem, prin urmare, de ales între individ și societate. Cum nota Norbert Elias, „individul este deopotrivă monedă și instrumentul care bate moneda. [Dacă dezbaterea] între susținătorii celor două teze [holism contra individualism] poate fi continuată la nesfârșit este doar pentru că separăm conceptual, ca pe două *substanțe* distincte, ceea ce în realitate reprezintă două *funcții* inseparabile ale indivizilor în viața lor colectivă. Cele două tabere angajate în această dezbatere împărtășesc totuși o idee comună: este «social» ceea ce e «identic» între oameni, este «individual» ceea ce e «particular».”²¹ Sau, continuă el, „societatea nu este doar un factor de caracterizare și de uniformizare, ea este în egală măsură factor de individualizare”. După Elias, „ființa umană nu poate spune «eu» decât cu condiția să poată spune «noi» și pentru că o poate spune în același timp”²² (de aceea „intersubiectivitatea” este un pur truism). Să adăugăm, așa cum au putut s-o demonstreze, de exemplu, E. Leach și F. Barth, că nu poate spune „Noi” decât spunând „Ei” și „pentru că o poate spune în același timp”²³.

„Ei”/„Noi”/„Eu”, acesta este tripticul oricărui subiect, altfel spus cadrul tuturor activităților sociale așa cum îl definește Weber. Putem să-l apropiem de „tridimensionalitatea” faptului social despre care vorbește C. Lévi-Strauss: „dimensiunea istoric-diacronică”, „dimensiunea sociologic-sincronică”, „dimensiunea fizio-psihologică”. Luate împreună ca determinându-se unele pe altele, aceste trei dimensiuni epuizează literalmente *rațiunile* realității sociale. Din perspectiva unei etnologii comprehensive de inspirație weberiană, ele pot fi percepute ca „ordine de reprezentare” diferite care motivează subiecții: „ceea a fost, va fi, trebuie și/sau ar putea să fie” („Noi”), „ceea ce este *dat* în jurul meu” („Ei”), „ceea ce eu sunt” („Eu”). Pare dificil de stabilit prevalența unuia dintre aceste „ordine” asupra celorlalte: ele au sens doar în măsura în care se actualizează reciproc într-o experiență individuală.

Mișcarea generală a lucrării se va strădui așadar să surprindă din diferite puncte de vedere modul în care aceste trei dimensiuni se integrează în activitatea socială. Vom putea astfel să evităm diferitele forme de dualism prin care discursul sociologic este constrâns adeseori să aleagă „între două tabere”, privilegiind un termen sau altul: societate/cultură, funcție/structură, individual/colectiv, formă/fond, esență/existență etc. Dan Sperber a putut regăsi

21 Este ceea ce a afirmat în nenumărate rânduri Durkheim în *Diviziunea muncii sociale*, traducere Cristinel Pantelimon, Albatros, București, 2001 [1893], de exemplu. Și se știe în ce măsură este această dialectică ancorată în simțul comun „modern”.

22 N. Elias, *La société des individus*, op. cit., pp. 97-104.

23 Cf. E.R. Leach, *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Maspero, Paris, 1972; și F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen, Oslo, 1969.



această logică binară, variat exprimată, într-o „ipoteză structuralistă implicită care atribuie sistemelor sociale fie o structură de cod [cum ar fi o analiză a terminologiei relațiilor de rudenie], fie o structură de rețea [pentru studiul căsătoriilor]”. Dar, continuă el, „sistemele socioculturale nu sunt guvernate exclusiv de structuri de cod sau de structuri de rețea. [Dimpotrivă,] mesajele și canalele depind unele de altele. [...] Atâta timp cât ansamblul de relații (aici cele de rudenie, dar în general cele sociale) trebuie să exprime un model unic, atunci aceste modele nu ar trebui să fie nici de cod, dar nici de rețea. Antropologii trebuie să producă o matematică adecvată obiectului lor”²⁴.

Căci, într-adevăr, nu este suficient să afirmăm că aceste două dimensiuni produc forțe care acționează împreună și în egală măsură pentru a elibera gândirea de aceste opoziții binare, acest lucru mai trebuie demonstrat și, pentru a face asta, trebuie introdus un al treilea termen care să confere literalmente relief realităților, împiedicând orice determinism univoc; în același fel în care o monedă (metaforă des utilizată de la Saussure încoace) nu este alcătuită numai din două fețe, ci și dintr-o muchie, adică dintr-o *materie* care dă sens și existență fețelor sale. Atașamentul față de cele trei dimensiuni „eu”/„noi”/„ei” din experiența individuală pare să constituie „matematica adecvată” în înțelegerea romanes, permițând ca activitatea socială reală să nu fie redusă niciodată la altceva decât la ea însăși, oferind priză unei rațiuni etnologice circumstanțiate. Fiecare dintre cele trei mari părți ale cărții corespunde unei puneri în perspectivă proprii a subiecților abordați ca obiecte tridimensionale. Fără a fi vreodată complet structurate sau definitive, explicațiile și interpretările propuse vor aborda pe rând cele trei dimensiuni.

Primele trei capitole, grupate sub titlul „*Ŕomane řoma – romii romi*”, se vor axa mai mult pe termenul „Ei”. Încercând să cuprindem în această primă mare parte a cărții sensul expresiei *řomane řoma*, vom vedea în ce fel gaborii pot să se reprezinte într-o lume care îi percepe înainte de toate ca *tsiganes* sau *řigani* (cei doi termeni netrimitând la aceleași realități). Problemele ridicate vor fi abordate într-un cadru care ne este relativ familiar pentru că se concentrează inițial asupra modului în care noi înșine, ca observatori occidentali, obiectivăm, mai mult sau mai puțin spontan, gaborii. Pentru a înțelege ce înseamnă de fapt expresia „romii romi” trebuie să revenim asupra termenilor folosiți și asupra însemnătății lor, atât în Europa Occidentală, cât și în România și în Transilvania. Vom aborda astfel *societatea* gaborilor profund *integrată* în realități care pare să-i fie *a priori* complet străine. Studiul de caz despre îmbrăcăminte romilor ne va furniza o expresie semnificativă a „integrării lor tradiționale”, constituind în același timp tranziția spre definirea lui „Noi”.

24 D. Sperber, *Le structuralisme en anthropologie*, Éditions du Seuil, Paris, 1968, pp. 84-85.

A doua parte majoră a cărții, „*Rajkane the patjivale řoma* – romii nobili și respectabili”, va arăta felul în care gaborii, indivizi trăind într-o societate majoritară care, privită din exterior, îi înglobează total, pot pereniza o identitate colectivă puternică, simbolizată prin ideea de „romi nobili și respectabili”. Aplecându-ne asupra modului în care se afirmă „Noi” în relație cu „Ei”, dar și cu „Eu”, în special în sfera relațiilor de rudenie, vom putea înțelege și felul în care gaborii își reprezintă semenii, în funcție de un joc de valori ideale. Aceasta este dimensiunea *integrantă* a comunității gaborilor, pe care o vom evidenția în, prin și pentru „familie”. Capitolul 6, „*Patjivale řoma* – Cultura romă”, în care va fi abordată aplicarea locală a unor logici de înrudire discutate anterior, va permite realizarea tranziției spre ultima parte, evidențiind felul în care romii sunt, în mod concret, „tradițional integrați”.

În „*Baxtale řoma* – romii norocoși”, acesta este felul în care gaborii iau literalmente în posesie lumea. Vom putea înțelege progresiv, pe parcursul celor trei capitole care compun această parte, cum acest ansamblu de „Eu”, prin și pentru care capătă formă romanes, poate constitui Societatea Romilor, non-reductibilă la un accident al istoriei sau la expresia unei substanțe imanente în lume, ci ca fiind *realitatea*, singură și necesară, incluzând istorie și substanță. Va fi atunci vremea să propunem o „ontologie romă”, capabilă să dea seama de această *integritate*.

Dând celor trei părți titluri în limba gaborilor, care corespund unor moduri diferite (și totuși indisociabile) prin care aceștia se (re)prezintă, pun cu hotărâre în centrul demersului meu gesturile și discursurile celor vizați. Nu pentru a încerca să-i ofer o „justificare științifică”, presupunând că „jocul romanes” și „jocul etnologic” ar putea *realmente* coincide, ci pentru a nu pierde nicicând din vedere intenția primă a lucrării: înțelegerea realităților sociale, adică a subiecților care vorbesc și acționează. Am încercat să explic de-a lungul capitolelor următoare ceea ce C. Geertz numește „date convergente, [adică] măsurători, observații, cum preferați să le numiți, care sunt diverse, chiar foarte disparate, atât în ceea ce privește tipul, cât și în ce privește gradul de precizie și generalitate a lor, de fapte nestandardizate, culese în funcție de ocazie și prezentate în moduri variate, care se lămuresc totuși unele pe altele pentru simplul motiv că indivizii pe care îi descriu, măsurătorile sau observațiile sunt direct implicate în viețile lor interconectate; oameni care, în formularea minunată a lui Alfred Schütz, «îmbătrânesc împreună»²⁵. Căci este vorba, și vom înțelege de aici înainte de ce, de a nu căuta în afara „acestui mediu pe care-l formau și pe care-l formează oameni în raport cu ceilalți”.

25 C. Geertz, „Vers une ethnographie de la pensée moderne”, în *Savoir local, savoir global*, op. cit., p. 195. Schütz, A., *Éléments de sociologie phénoménologique*, L'Harmattan, Paris, 2000.

ŘOMANE ŘOMA

Romii romi

Deși nu voi înceta să utilizez pe parcursul următoarelor pagini etnonimul „gabori” pentru a-i desemna fără echivoc pe cei care sunt centrul atenției noastre aici, va trebui să avem în vedere că gaborii nu folosesc aproape niciodată între ei acest apelativ, preferând să spună simplu „romi” (*řoma*) sau, dacă trebuie să clarifice o minte confuză (cum este cea a etnografului, de exemplu), preferă să spună „romii romi” – *řomane řoma*. Iar aceasta nu înseamnă că ei sunt *niște* romi printre alți romi, ci că, absolut indubitabil, ei sunt *Romii*.

Aș vrea să clarific în această primă parte de ce este atât de evidentă pentru gabori expresia *řomane řoma* când nouă, observatorilor, ne pune atât de multe întrebări fără răspuns. Această afirmație de a fi „romii romi” se opune, într-adevăr, unei cunoașteri țiganologice care ne prezintă o „societate a țiganilor”, divizată în grupuri și subgrupuri după criterii lingvistice și/sau socio-logice precise, după cum o să vedem. Mai degrabă decât să se alăture unui ansamblu vast care să le înglobeze, fie și numai într-o manieră foarte relaxată, comunitatea, gaborii se consideră a fi într-o colectivitate proprie și suficientă. Puțin le pasă de această idee de „societate” sau de „popor țigănesc”, european sau român. Societatea romilor este a lor, cea a *řomane řoma*. Punct.

Dacă gaborii s-ar declara „romii adevărați” (*čaće řoma*), asta ar implica existența unei *categorii* generale în care ei s-ar include, deci și recunoașterea altor *řoma*, mai mult sau mai puțin „integri”, din punctul lor de vedere, dar tot *řoma*. Și e suficient să relativizăm puțin această reprezentare subiectivă, pentru a ajunge la constatarea specialiștilor care au remarcat de multă vreme că „fiecare grupare de țigani tinde să se considere ca fiind cea autentică”¹. Dar gaborii nu spun că ei sunt „adevărații romi”, ci că sunt „romii romi”. Adverbul are aici aceeași valoare lexicală ca substantivul, nu distinge și nici nu particularizează un termen generic (*řoma*), ci dimpotrivă, el afirmă evidența tautologică prin adăugarea unui termen la fel. Când discută între ei, precizarea nu are sens: *ol řoma* (romii) înseamnă „Noi” (*ame*), gaborii.

Dacă este nevoie vreodată să adauge *řomane*, este pentru că li se cere să precizeze „*če řoma*” (care romi). Astfel, când Pișta m-a întrebat despre romii din Paris:

- | | |
|--|---------------------------------|
| – „Sunt mulți romi pe la voi? | – „ <i>Ši but řoma tumende?</i> |
| – Depinde, ce fel de romi? | – <i>Apoi, če řoma?</i> |
| – De-ai noștri, romi romi!” ² | – <i>Amare, řomane řoma!</i> ” |

1 A. Fraser, *Țiganii. Originile, migrația și prezența lor în Europa*, traducere de Dan Șerban Sava, Humanitas, București, 1998, p. 14.

2 Subînțeles: „Ce întrebare-i asta?!”

Termenul *romane* nu „precizează” nimic, el reafirmă o evidență fundamentală revelând în același timp acea dificultate, dublată aici de exasperare, pe care o resimți atunci când nu poți s-o definești decât prin ea însăși. Nu mai este nimic de spus despre această evidență, nu pentru că nu are sens, ci, dimpotrivă, pentru că spune tot. După cum reamintește Gilles-Gaston Granger, tautologia „nu exprimă prin sine niciun fapt, compus sau simplu; ea nu spune nimic despre lume, ea arată forma necesară a lumii, o constrângere logică de la care nu se poate sustrage nicio constatare de fapt.”³

După cum o să vedem mai în detaliu în părțile următoare, faptul de a fi un *rom* nu corespunde în niciun caz vreunei apartenențe categoriale. Gaborii, și ei nu sunt nicidecum singurii, sunt rezervați când vine vorba despre ordonare în categorii, în clase și subclase a informațiilor despre Ceilalți. Apartenența la comunitatea *romă* [*řoma*] nu are prin ea însăși niciun sens în afara și dincolo de indivizi și de legăturile care îi unesc: este absolut imposibilă reducerea acestei identități la un ansamblu de trăsături date. În vreme ce acest „Noi” este o lume plină, populată de indivizi care gândesc și interacționează, Ceilalți, oricât de diverși ar fi, formează un peisaj vast în care indivizii nu sunt în cele din urmă identificați decât prin caracteristici sau atribute predeterminate. În ochii gaborilor, *gaže* sunt astfel o categorie, la fel și *țigani*: ei sunt recunoscuți și definiți prin criterii *obiective*, prestabilite în afara calităților individuale și, prin urmare, independent de subiectivitatea lor ca persoane. În cele din urmă, dacă Vasile acționează astfel, este pentru că e un *gažo*. Dacă cutare este un hot, este pentru că e un *țigan*.

Desigur, aceste categorii pot fi numeroase și detaliate, limitele lor sunt, pe de altă parte, supuse unor variații în funcție de context și de locutor. „*Ol gaže*”, de exemplu, este un termen ce poate desemna cetățenii României în ansamblul lor, dar fără *řoma*, sau numai pe maghiarii din regiunea Târgu-Mureș, la fel cum în alte împrejurări îi desemnează pe toți (inclusiv africani și eschimoși) cei care nu sunt recunoscuți ca *țigani*. Clasificându-i pe Ceilalți într-un fel sau altul, în funcție de evenimente cotidiene sau excepționale, își oferă mijloacele de a acționa asupra lumii păstrând acest *hiatus* fundamental Noi/Ei. Printre acești „Ei” se află și cei pe care îi vedem din exterior ca fiind *în aceeași măsură* romi: membrii altor grupuri zise de țigani. Ne-am putea aștepta atunci ca, într-o formă sau alta, gaborii să-i includă în „Noi”-ul lor. În orice caz, este ceea ce ne invită să gândim simțul comun țiganologic. Dar nu este cazul.

Gaborii știu desigur că și alții vorbesc mai mult sau mai puțin aceeași limbă ca și ei și se declară și ei „romi”. Pot să se adreseze acestora din urmă utilizând termenul de *řoma* (politețea o impune...) și au prieteni printre ei, dar apelează

3 G. G. Granger, „Wittgenstein”, în *Encyclopédie Universalis* [versiune electronică].

întotdeauna la alți termeni pentru a-i desemna⁴. Mi s-a întâmplat să-i aud vorbind, în românește, despre *țiganii adevărați*⁵, cu referire la grupuri din alte țări despre care au auzit sau *țigani* „exotici” pe care i-au văzut la televizor. Nu ignoră și nici nu neagă existența *țiganilor*. Dimpotrivă, aceștia le oferă mijloacele de a afirma cu tărie calitatea lor de romi romi, după cum vom vedea. Ei îi privesc în același fel în care noi înșine, francezi sau români ne-țigani, îi putem privi: ca pe niște străini. Și, în orice caz, chiar dacă acești țigani pot oricând să-și spună *țoma*, ei nu o vor spune niciodată așa cum o spun gaborii: fie că pronunță un „r” rulat, în timp gaborii insistă pe un „ř”, fie că „o” este deschis sau închis, iar accentuarea ascendentă sau descendentă... există zeci de feluri de a pronunța cuvântul, dar numai unul este al *romane țoma*. Nu există concurență... iar acești Ceilalți rămân, chiar prin felul de a-și spune „romi”, în alteritate.

Am putea să ne întrebăm totuși cum coabitează această autoreprezentare a *romane țoma* cu ideea românească de *țigan* și cu valorile, în mare parte negative, asociate acestei idei. Căci gaborii utilizează ei înșiși categoria de *țigan* atunci când se exprimă în limba *gaže* (*gažikanes*) care este și a doua lor limbă maternă. Și dacă se servesc în general de termenul *țigan* pentru a-l desemna pe Celălalt, pe non-gabor, pot ajunge să îl folosească și pentru a vorbi despre ei înșiși: unii vor spune că ridică mingi la fileu și că produc intenționat confuzii... Le-ar fi totuși dificil să se exprime altfel: românii îi privesc ca *țigani*, observatorii străini, ca „*tsiganes*” sau „*gypsies*”... Gaborii nu contestă aceste utilizări, ele fac parte din realitatea lor de zi cu zi. Ei le suportă în aceeași măsură în care se joacă cu ele. În cele din urmă, doar etnologul este cel nemulțumit de aceste aproximări, ambiguități și neînțelegeri și vrea să clarifice o incertitudine care pare să convină tuturor... De ce? Poate pentru că aceste ambiguități nu există decât pentru el, cel care încearcă să facă să coincidă toate punctele de vedere (ale țiganologilor, ale antropologiei, ale societății majoritare și ale romilor înșiși...) într-un singur loc: propriul său discurs.

Pentru cei despre care discutăm aici, care fac parte din realitate și nu încearcă să stabilească faptele în afara contextului, lucrurile sunt foarte clare⁶: există „Noi”, *țoma*, și există *țigani*, e un fapt (mai des sau mai rar întâlnit), la fel cum există și *gaže*, e un fapt (mai mult sau mai puțin simpatici și cinstiți) etc. Că unii au despre ceilalți reprezentări „false”, ce poate fi mai logic? Faptul că *gaže* îi văd pe *țoma* ca *țigani* este inevitabil și uneori păgubos, dar este și

4 *Řumunguri, čurara, řerhari*... Cf. cap. 2 pentru detalii asupra „țiganologiei” gaborilor.

5 Pentru motive pe care le vom înțelege mai bine pe parcurs (cf. cap. 1) am tradus termenul român „țigan” și cel maghiar „*cigány*” prin „tzigane”, rezervând termenul „*tsigane*” (echivalentul lui „*gypsy*”) discursului francez și, mai larg, celui occidental.

6 Cel puțin contextual, ceea ce nu anulează cu nimic contradicțiile, din clipa în care comparăm mai multe discursuri ale aceluiași locutor în circumstanțe diferite.



un fapt normal, și dintr-un anumit punct de vedere, de dorit. Contrariul ar fi tulburător: dacă *gaže* nu s-ar afla în eroare și nu ar avea idei false despre valorile rome, ei nu ar mai fi cu adevărat... *gaže* (iar romii nu ar mai fi cu adevărat romi).

Fără a pune vreodată la îndoială validitatea categoriei de „țigani”, gaborii nu se pot abține să nu precizeze oricărui interlocutor care-i întreabă despre „identitatea lor etnică”, în mod spontan și sistematic:

„Da, dar uite... noi nu suntem deloc ca acești țigani pe care îi vedem la televizor, la știri, ca cei care fură sau se ceartă tot timpul. Noi suntem țigani curățți/integri. [Și continuând în romani:] Adică romi romi, ce mai...!”

„Ce preferați atunci: țigan sau rom?”

– Eu sunt țigan, nu mi-e rușine cu asta. Dar atenție! Nu ca acești țigani [etc.]. Eu sunt un *magyar cigány*, un rom ungar din România. Dar atenție, nu un *rumungur* [râde – joc de cuvinte între «*rom ungar*» și *rumungur*].”

Rumungurul este, din perspectiva gaborilor, antiteza absolută a romului respectabil. Ei îi numesc astfel pe țiganii considerați „murdari, hoți, mincinoși” etc., cu care evită să intre în contact.

Ghicim astfel că denominațiile cântăresc greu. Să învățăm așadar să le mânuim cu chibzuință. *Rom, țigan, tsigane, řom...* cei patru termeni asemănători pot fi utilizați mai mult sau mai puțin indistinct pentru a-i desemna pe cei ce ne interesează. Dar ei sunt departe de a fi sinonimi. *Țigan* este în general un termen peiorativ (vom vedea asta în detaliu în capitolul 2). Mediile militante românești încearcă de câțiva ani să impună utilizarea cuvântului *rrom*⁷, după ei mai respectuos și mai puțin conotat, în special în discursul public (politic sau jurnalistic)⁸. În franceză, *tsigane*, dimpotrivă, este perceput ca fiind mai puțin depreciativ decât alte denumiri, cum ar fi „*bohémien*” sau „*romanichel*”. Etnonimul utilizat în general pentru a-i desemna pe *gitsans, kale, roms, manouches, sinti* etc. (lista autonimelor nu este exhaustivă), sau pe cei cu care sunt desemnați de către populațiile înconjurătoare *bohemiens, gens de voyage*⁹, *romanichels, nomazi, nesedentari...* *Řom* desemnează „bărbatul căsătorit” în

7 Autorul utilizează grafia cu dublu „r” atunci când scrie cuvântul românesc cu care sunt desemnați romii, am păstrat această scriere doar pentru cazurile în care autorul însuși o folosește, în restul textului apelând la scrierea cu un singur „r” (N. red.).

8 Plecând de la cazul României, acest punct de vedere a fost adoptat în sânul instituțiilor europene unde nu mai vorbim despre „tsigane” sau „gypsies”, ci doar despre „romi” și „roma”, pentru a desemna ansamblul țiganilor, renunțând la a adăuga „voiajori” sau „călători” pentru a-i include în grupurile sinti și manouches ale Europei Occidentale, cele care nu se definesc deloc ca fiind romi.

9 Termen tipic francez, categorie administrativă ce datează de la sfârșitul sec. al XIX-lea și care se referă la calitatea de călători a acestor persoane (N. red.).

romani (*řomni* pentru femeie), fără a fi posibil de disociat genul de statutul social și de „apartenența etnică”.

Aparținând la trei limbi diferite (franceză, română și romani), termenii *tsigane*, *țigan*, *řrom* și *řom* nu sunt în niciun fel traduceri intersanjabile ale aceleiași semn elementar, căci fac parte, fiecare în locul lui din limba respectivă, din discursuri foarte diferite. Termenul *řom* din limba romani nu prea are de-a face cu „corectitudinea politică” a termenului românesc *řrom*, astfel încât cei despre care discutăm aici preferă să utilizeze termenul de *țigan*, grăbindu-se în același timp să adauge: „Dar atenție...”. În vreme ce în limba franceză *tsigane* înseamnă cu totul altceva decât omonimul său românesc.

Am putea fi tentați să creăm un vid în jurul gaborilor și să considerăm că doar termenul *řom* merită atenția noastră, deoarece *řrom* și *țigan* sunt cuvinte care aparțin limbii și culturii române, în vreme ce *tsigane* nu trimite decât la concepțiile noastre [franzuzești] de europeni occidentali... Numai că, iată, se întâmplă că gaborii vorbesc la fel de bine româna (sau maghiara¹⁰) cum vorbesc și romani și totuși utilizează termenii de *țigan* și *řrom* ca oricare altă persoană din România, în cunoștință de cauză, pentru a spune ceva despre ei înșiși și despre lumea care îi înconjoară. Pe de altă parte, în ceea ce ne privește, nu ne putem prefăca că uităm limba noastră maternă. De aceea, termenul *tsigane*¹¹ ne va însoți, vrând-nevrând, pe tot parcursul acestui demers. Așa încât mai bine să ni-l facem aliat și să-l convertim într-un instrument controlabil decât să-i suportăm povara, ca o piatră de moară încetinindu-ne mersul înainte.

10 În funcție de zona lor de reședință. A se vedea pentru acest subiect cap. 2: „Perioada contemporană: de ce gaborii;” și cap. 6: „*Patjivale Țoma* – Romii norocoși: Cultura româ”.

11 În continuare fie vom traduce termenul „tsiganes” prin românescul „țigani”, cu specificarea că autorul nu dă o conotație peiorativă acestui termen, fie vom păstra termenul francezesc, acolo unde contextul o cere, urmând ca orice referire din text la cuvântul românesc să fie evidențiată prin italice (N. red.).

Gabori, savanți și țigani: romii și cunoașterea *gaže*

Gaborii sunt „țigani”. Iată o aserțiune care pare dificil de contestat. În primul rând pentru că cei despre care vorbim (romii) sunt de acord cu ea, deși se grăbesc să corecteze prejudecățile interlocutorului, și am văzut cum, printr-o nuanțare. Putem atunci să luăm această afirmație drept punct de plecare? Constituie ea un sprijin solid de la care putem avansa spre o mai bună cunoaștere a realităților lor socioculturale? Nu e deloc sigur. Munca de re-cunoaștere a gaborilor nu ar mai consta, într-adevăr, decât în enumerarea a ceea ce îi distinge *în mod exterior* de ceilalți țigani și a ceea ce îi apropie de ei *în mod fundamental*... Genul „rom” din familia „țigani” s-a îmbogățit cu o nouă specie: gaborii. Totul pare astfel la locul său și am putea să ne îndreptăm privirile spre alte orizonturi... Dacă însă gaborii formează o societate particulară, acest fapt nu se întâmplă *grație* vreunei „țiganitudini” fundamentale și *în ciuda* „influențelor non-țigănești”, ci dimpotrivă, așa cum nu vom înceta să constatăm pe parcurs. Să încercăm deci să înțelegem interesul de a nu-i considera pe gabori ca fiind „înainte de toate” și „în cele din urmă” țigani.

1.1. Țiganii țiganologilor: erudiție și simț comun

Dacă îi catalogăm spontan pe gabori drept țigani, o facem din motive evidente, chiar fără a fi nevoie să interacționăm cu ei. Fie deoarece alții ne spun că sunt țigani, fie deoarece recunoaștem în ei caracteristici fundamentale:

- românii și maghiarii le spun *țigani* sau *cigányi*;
- vorbesc „limba țiganilor”;
- posedă anumite trăsături percepute ca fiind tipic țigănești: costume „exotice”, activități de tinichigerie și/sau comerciale, viața comunitară etc.

Aceste câteva trăsături sunt arhisuficiente pentru a-i califica pe gabori drept grup sau drept comunitate¹ țigănească, alipindu-i astfel la un vast an-

1 Voi reveni ulterior asupra acestor doi termeni.



sambu din care găsım eșantioane pe toate continentele: și anume ceea ce numim „societatea țigănească” sau, și mai prozaic, atunci când ne dăm seama repede de eterogenitatea unei astfel de „societăți”, *țiganii*. Înainte de a cunoaște gabori, plecasem să studiez „câteva familii de țigani” din România, apoi, după ce privirea mea s-a rafinat și câmpul meu vizual s-a lărgit, studiam deja un „grup de romi” din Transilvania. Am citit atunci cărți despre țigani în general și despre anumite comunități, primele oferind informații despre ceea ce s-a convenit să se numească „țiganologie”, pe când cele din urmă sunt aproape exclusiv lucrări ale unor etnologi. Trebuie să ne oprim puțin asupra acestui punct. El va oferi cititorului un mijloc prin care poate trasa direcții viitoare în raport cu câmpul de studii asupra țiganilor, câmp deosebit de explorat în ultimii două sute de ani de tot felul de autori, fie ei savanți, politicieni, călători, scriitori sau, mai recent, activiști, jurnaliști și filantropi.

1.1.1. Inventarea țiganilor

„Țigan: numele unui popor (care se numește pe sine *rom*), venit din India, apărut pentru prima dată în Grecia și în Europa Orientală spre sfârșitul secolului al XIII-lea și apoi în secolul al XV-lea în Europa Occidentală, care a dus o existență nomadă și practica diverse ocupații mărunte.”² Iată ce ne spune dicționarul. Să confruntăm această definiție cu realitatea gaborilor:

„– Știți că țiganii sunt veniți din India, nu?”

– Da... mă rog, țiganii da... poate... noi nu. Noi, noi am ajuns prin 1300, cu Attila, cu ungurii.”

Sau altă variantă:

„– Da, da, așa este, din India [adică: dacă o spuneți dumneavoastră!], dar *rumungurii* vin din Africa. De asta sunt așa negri și au nasul mare și buzele groase, așa [gesturi expresive]...”

În timp ce unii susțineau „maghiaritatea” fundamentală a gaborilor, în ochii altora faptul că vin din India sau din Benelux contează mai puțin, însă că *rumungurii* sunt originari din Africa, asta este fără îndoială! Tema originii ca atare nu a stârnit decât puține ecouri în rândul interlocutorilor mei. Întrebați despre originile lor îndepărtate (de mai bine de zece secole...) și așa-zis fondatoare, romii mi-au răspuns în termeni și într-o logică indisociabile de contextul româno-transilvan contemporan. Această situație nu este una singulară,

2 *Dictionnaire de la langue française, Petit Robert*, 1991. Cititorul interesat de etimologia cuvântul „țigan” va putea consulta lucrările de popularizare care consacră mereu o discuție în jurul acestei chestiuni. S-ar părea că în lipsa unor elemente solide asupra originilor țiganilor, trebuie să ne mulțumim cu discuții asupra originilor termenilor care îi desemnează.

niciun etnolog nu a putut găsi pe teren, în faptele sau în discursurile țiganilor pe care i-a putut studia referințe directe la un trecut „indian”. Dar chiar această întrebare referitoare la origini este cea care permite specialiștilor să afirme existența însăși a obiectului lor. Indirect, acest punct trebuie să ne ofere clarificări asupra „țiganității” fundamentale a acestor gabori care își spun *romane rome*... Nimic nu e mai puțin sigur.

Astăzi, numeroși observatori fac referire la originea indiană a grupurilor de romi/țigani ca la o evidență fondatoare³: aceasta este, în viziunea lor, o dovadă a faptului că, în ciuda mării lor diversități, țiganii sunt cu toții unul și același „popor”. Drept urmare, indiferent că este *gitan* din Sevilla, *manouche* din Auvergne, *nomad* din Țara Galilor, *rom* slovac sau *sinti* din Piemont, țiganul este înainte de toate... un țigan, sau un „rom”, după noul vocabular. Lucrurile nu stau însă nicidecum așa. Populațiile europene s-au mulțumit multă vreme cu explicații locale sau regionale, mai mult sau mai puțin imaginare: găsim într-un talmeș-balmeș ideea de simpli vagabonzi rătăcitori sau de trupe de mercenari, descendenți din poporul Cham, sau fierari care au fabricat cuiele pentru Cruce, pelerini veniți din Egipt, sarazini, tătari sau mauri, supraviețuitori ai Atlantidei...

Abia începând cu secolul al XIX-lea, în plină mișcare de afirmare națională, problema originii acestor grupuri a devenit crucială. Fiecare „popor” european se înzestreaază cu o origine (localizată geografic și fixată cronologic), cu o istorie și cu o limbă națională⁴. Țiganii „boemieni” sunt prezentați, iată, de mai multe secole deja, conform literaturii țiganologice, ca primele „semnalări” ale familiilor „egiptene” din Europa Centrală și Balcanică de la sfârșitul secolului al XIV-lea, și din Franța începutului de secol al XV-lea. Aceste populații nu sunt ocolite de marile studii filologice având misiunea afirmării ideologiei naționale. Percepți ca alogeni din interior, prezența lor trebuie să fie explicată

3 Originea indiană este astăzi prezentată în manualele școlare românești de istorie și de geografie, în secțiunea care expune diferitele „naționalități” din țară. Se poate observa modul în care acești țigani sunt astfel prezentați ca alohtoni: „Romii, originari din India și Pakistan, au pătruns în momente diferite în țara noastră și în Europa.”, în O. Mândruț, „Structura națională”, *Geografia Românie. Manual pentru clasa a VIII-a*, Editura Corint, București, 2000, p. 58, sublinierea mea.

4 A se vedea, de exemplu, Eric J. Hobsbawm, *Națiuni și naționalism din 1780 până în prezent: program, mit, realitate*, traducere de Diana Stanciu, Editura Arc, Chișinău, 1997 (1991); A.-M. Thiesse, *Crearea identităților naționale în Europa. Secolele XVIII-XX*, traducere de Andrei Paul Corescu, Cornelia Capverde, Giuliano Sichi, Polirom, București, 2000 și B. Michel, *Nations et nationalismes en Europe centrale, XIX^e-XX^e siècle*, Aubier, Paris, 1995, în special „L’imaginaire de la langue”, pp. 31-64. Vezi, la fel, pentru mai multe detalii asupra cercetărilor și teoriilor epocii, capitolul III din *Tsiganes, une destinée européenne* a Henriettei Asséo, Gallimard, Paris, 1994.

din momentul în care toate celelalte „popoare” europene se ordonează unele în raport cu altele după o logică națională și după o retorică autohtonă.

Unii savanți, în special orientaliști, au căutat și, grație lingvisticii, au găsit o origine comună a acestor grupuri de „egipteni” și de „boemieni”⁵ pe care le întâlnim câte puțin peste tot în Europa: August Friederich Pott a publicat în 1845 la Halle *Die Zigeuner in Europa und Asien [Țigani în Europa și în Asia]*, unde a stabilit înrudirea directă dintre limba romani așa cum a putut-o observa și câteva dialecte din nordul Indiei. Departate de a pune capăt misterului, aceste descoperiri deschid un vast domeniu de întrebări. Rămâne într-adevăr de stabilit în ce perioadă strămoșii acestor grupuri care trăiesc azi în Europa au părăsit „Industanul”, pe unde au trecut, cât timp au rămas într-o regiune sau alta etc. Astfel a luat naștere țiganul (termenul este atestat în Franța de la 1826) ca obiect de studiu al unei științe și, odată cu el, țiganologia⁶.

Spre deosebire de orientalism, care le este contemporan, studiile țiganologice nu au avut niciodată o structură instituțională, în afară de revistele de specialitate, cea mai faimoasă (fondată în 1888) fiind *Journal of the Gypsy Lore Society*⁷. L. Piaserre constata și el că „marginalizată la nivel academic întocmai ca «obiectul» ei la nivel social, țiganologia a ajuns să-și făurească un teritoriu intelectual exclusiv”, evidențiind totuși că avem de-a face mai degrabă cu „un talmeș-balmeș țigănesc” decât cu un „ansamblu de studii interdisciplinare”⁸. Până la urmă obiectul de erudiție și doar el („țigani”) cimentează actorii și datele disperate ale țiganologiei pentru a face din ele un

5 Încă din 1783 doi cercetători germani, Grellman și Rudiger, au stabilit deja o înrudire între limba „boemienilor” și cea vorbită în „Industan”: „Pe bună dreptate s-a spus că unul dintre cele mai bune mijloace de a cunoaște originea boemienilor ar fi descoperirea țării în care era vorbită pe scară largă limba lor. Prima și cea mai importantă cercetare a noastră trebuie să aibă așadar ca scop găsirea acelei părți a globului în care limbajul boemienilor este același cu al indigenilor: și această țară nu putea fi decât Industanul.”, H. M. G. Grellman, *Histoire des Bohémiens, ou Tableau des mœurs, usages et coutumes de ce peuple nomade*, traducere din germană, Paris, Joseph Chaumerot, 1810, citat de H. Asséo, *Tsiganes, une destinée européenne, op.cit.*, p. 115.

6 „Atestat din secolul al XIX-lea sub formele lui moderne de *tzigane* (1866) și *tsigane* (1826)[...] termenul este împrumutat după caz din germanul *Zigeuner* și din ungurescul *czigany* sau din rusescul *tsigan*”, în A. Rey, ed., *Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française*, edițiile Le Robert, Paris, 1998.

7 Thomas Acton vorbește despre „vechea rămășiță a tradiției folcloriste, *Journal of the Gypsy Lore Society*”, care era încă în anii șaizeci, „în ciuda excentricității sale crescânde, cel mai important forum internațional pentru studierea țiganilor”. În „Oppositions théoriques entre tsiganologues et distinctions entre groupes tsiganes”, în P. Williams, *Tsiganes: identité, évolution*, Syros, Paris, 1986.

8 L. Piasere, „Les Tsiganes sont-ils «bons à penser» anthropologiquement ?”, în *Jeux, tours et manèges, une ethnologie des Tsiganes, Études Tsiganes*, 2/1994, Paris, 1994, pp. 19-38.



1.1. ȚIGANII ȚIGANOLOGILOR: ERUDIȚIE ȘI SIMȚ COMUN

domeniu savant, și nu o afiliere disciplinară oarecare, alcătuită din dezbateri metodologice și organizată în catedre. Așa s-a format această „știință” și a evoluat departe de câmpul științific și de regulile lui (tacite sau recunoscute). Ținută, sau ținându-se, departe de evoluțiile teoretice și metodologice din științele sociale, ea pare să fi câștigat în eficacitate simbolică ceea ce a pierdut în rigoare științifică: lucrările de popularizare sunt numeroase și se vând bine, în vreme ce studiile aprofundate privind o comunitate sau alta de țigani rareori depășesc perimetrul inițiatilor⁹.

Așa cum utilizăm termenul „de orientalism pentru a descrie abordarea occidentală a Orientului”, fie că este vorba despre o abordare strict academică sau despre o „colecție de vise, de imagini și de vocabulare de care dispune cel care încearcă să vorbească despre ce se găsește la est de linia de demarcație”¹⁰, țiganologia corespunde, la fel, deopotrivă unui câmp științific foarte specializat și unui ansamblu de idei de-a gata, de fantezii și de clișee mai mult sau mai puțin romantice împărtășite pe scară largă în Europa Occidentală despre ceea ce numim „țigani”. Cele două registre nu sunt opuse, dimpotrivă, sunt capul și coada șarpelui autofag, hrănindu-se fără încetare unul din altul. Astfel încât o mare parte din disciplina numită țiganologie „savantă” a constat (și constă încă) în acumularea de stereotipuri populare pentru a înțelege mai bine ce ascund de fapt... clișeele de azi au rădăcinile parțial în cunoștințele țiganologice de ieri.

Deși niciun autor nu-și revendică azi titlul de țiganolog, țiganologia continuă să fie vie și să producă un „discurs”. Ea a preschimbat totuși adeseori costumele folclorice colorate cu monotonele și serioasele veșminte ale „socialului” (chiar ale „societalului”), ale activismului și al politico-umanitarului: am văzut, acum este vorba mai puțin de țigani, cât de romi în sens larg (*an umbrella term*, după expresia consacrată de instituțiile europene). Iar dacă vocabularul și actorii țiganologiei contemporane s-au schimbat, obiectul lor de interes, precum și abordarea generală rămân în esență aceleași ca în cazul ilustrațiilor lor predecesori. Acești autori pot avea puține lucruri în comun și pot opune, uneori violent, concepții radical diferite despre țigani, dar, cu toate acestea, sunt de acord cu privire la obiectul disputei lor: „țigani/romii” ca entitate lingvistică, istorică, socială, culturală, relevantă și incontestabilă.

9 Cf. M. Olivera, „Tsiganes, stéréotypes et idéal type, une approche wébérienne de l'altérité”, în *Ateliers, Regards ethnologiques*, nr. 28, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Nanterre, 2004.

10 E.S. Saïd, *L'Orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*, Seuil, Paris, 1980, p. 91.

1.1.2. În căutarea țiganului de negăsit

Numai că e de discutat. Din momentul în care chestiunea originilor este rezolvată, cea referitoare la „autenticitate” urmează în mod inevitabil: dintre toate aceste trupe și comunități țigănești diferite, care sunt „autentice”, care sunt „țigani adevărați”? Unde se află ei? Pentru țiganologii din Paris, Londra sau Berlin pare evident că „țigani adevărați” sunt cei care sunt pentru ei cei mai îndepărtați din punct de vedere geografic și cultural, adică romii din Europa Orientală și Balcanică, cei care au costume și tradiții exotice pe care le descoperă călătorii secolului al XIX-lea parcurgând țările recent emancipate de sub dominația otomană¹¹. Este incontestabil că acești țigani sunt din multe puncte de vedere mai puțin „occidentalizați” decât omologii lor spanioli, germani, francezi sau englezi. Cu toate acestea, nu există niciun motiv întemeiat pentru a crede că această „orientalitate” ar fi altceva decât identitatea lor română, bulgară, maghiară, sârbă, poloneză etc. Industanul nu începe la porțile Vienei, nici măcar în „inima Balcanilor”...

Confrunțați cu diversitatea de necontestat care se li se înfățișa, țiganologii au ajuns treptat să distingă mari grupuri în cadrul ansamblului „țigani”, în funcție de criteriile lingvistice care ar corespunde unor parcursuri istorice și geografice diferite¹²: *gitanos/manouches*/romii (a se vedea tabelul de mai jos). Fiecare dintre aceste trei categorii s-ar împărți, la rândul ei, în subgrupuri, reflectând trasee particulare în marele ansamblu istorico-lingvistico-geografic: *kale* din Catalonia, romii *căldărari* [*kalderash*] din Rusia, *xoraxane* iugoslavi, *sinte* din nordul Italiei etc.

Țigani

strămoșii plecați din India între secolele V și X după unele teorii

Gitanos (Kale)	Sinte-Manouches	Romi
Stabilire veche în Peninsula Iberică (secolul al XV-lea) și în Catalonia.	Stabiliți în Europa Occidentală în secolul al XV-lea (Germania, Franța, Belgia, Italia, Austria, Olanda...).	Lungă ședere în Europa Balcanică (sec. XIV-XIX), apoi o parte au migrat spre Apus, până în America (în a doua jumătate a secolul al XIX-lea).

Sinteză țiganologică

11 Cf. M. Todorova, „Descoperirea Balcanilor”, în *Balcanii și balcanismul*, traducere de Mihaela Constantinescu și Sofia Opreșcu, Humanitas, București, 2000 (1997).

12 Voi prezenta aici doar tipologia cea mai frecventă: trebuie spus că există mult mai multe, fie după criteriile lingvistice, ca aici, fie după alte criterii, cum ar fi ritualurile matrimoniale etc. Desigur, fiecare tipologie poate fi îndelung discutată, cf. L. Piasere, *Mare Roma, Catégories humaines et structure sociale, Une contribution à l'ethnologie tsigane*, teză de doctorat publicată în *Études et documents balkaniques et méditerranéens*, vol. 8, Paris, 1985, capitolul II, pp. 40-95.

Regăsim această clasificare în toate lucrările generale despre țigani. Ca atare, această tipologie exclude numeroase comunități presupus țigănești. Căci nu toate folosesc o limbă „apropiată” de sau derivată din hindi sau din cașmiră: băieșii din Ungaria vorbesc o formă arhaică de română, marea majoritate a gitanilor din Spania sau Portugalia nu vorbesc decât spaniolă, catalană sau portugheză, la fel cum numeroși țigani francezi, italieni, unguri sau români vorbesc doar franceză, italiană, maghiară sau română etc. Rămâne deci să presupunem că toate aceste comunități au vorbit *odinioară* un dialect al limbii romani. Aceasta este în general soluția adoptată și, în funcție de locul lor de reședință, ele sunt distribuite în unul din cele trei grupuri principale¹³.

„Clasificările originilor nețigănești, bazate pe criteriile istorice sau lingvistice, nu pot pretinde că dau seama de altceva decât de diferențele istorice și lingvistice, și nicidecum, așa cum se crede uneori, de diferențele sociologice, căci, deși permit o privire globală asupra societății, ele nu-i oferă decât o imagine schematică și din punct de vedere sociologic inexactă” notează pe bună dreptate Patrick Williams¹⁴. Chiar și așa, astfel de clasificări și-au câștigat repede un public. Primul lucru pe care îl înțelege un curios despre țigani este că ei sunt extrem de diferiți, că fac parte din unul dintre cele trei subgrupuri, toate ținând de o totalitate umană evidentă, „ansamblul țiganilor”. Asta este cu atât mai convingător cu cât curiosul o „știa” deja, din experiență.

Pentru anumiți autori, pare acceptat că romii sunt mai apropiați de „țiganii adevărați” decât sunt *manouche* sau *sinte* din Europa Occidentală și, *a fortiori*, *gitanos* din Peninsula Iberică. Alții și-au rafinat puțin teoria și consideră că, dintre acești romi, cei care au plecat din Europa Orientală la sfârșitul secolului al XIX-lea pentru a migra în Occident (european sau american) și-au conservat mai bine „autenticitatea” decât grupurile care au rămas:

„Romii vlahi¹⁵ din regiunea pariziană [...] au putut să conserve mai bine decât romii care trăiesc în sate întregi (cele din Ungaria de exemplu) mare parte a trăsăturilor lor culturale. [...] Așa s-a întâmplat în Ungaria sau în România,

13 Alte populații non-europene sunt ocazional adăugate ansamblului țiganilor, fără a putea fi integrate în acest mare tablou lingvistico-istoric, cum ar fi luli (sau mugat), „Tsiganes d’Asie centrale”. Cf. K. Gatelier, *Hama Mugat!, Modèle de reproduction identitaire des Mugat, Tsiganes d’Asie centrale*, teză de doctorat, EHESS, Paris, 2004. Autorul arată în introducere cum grupul mugat a fost categorizat ca țigan de către primii călători europeni în Asia Centrală.

14 P. Williams, *Mariage tzigane, une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, L’Harmattan-Selaf, Paris, 1984, p. 89.

15 Vlah sau valah, ortografiat în textul original ca „vlax”, se referă la Valahia sau Țara Românească sau, altfel spus, la o zonă geografică ce este caracterizată prin prezența vorbitorilor de limba română (N. red.).



unde locuitorii «satelor țigănești» sau ai «străzilor țigănești» și-au pierdut o mare parte din instituțiile lor și fac obiectul disprețului romilor «integrați».¹⁶

Un alt autor notează:

„Există o categorie importantă de țigani, sosiți mai recent [în Europa Occidentală] din câmpiile Rusiei sau din inima Balcanilor și a României, [...] care au păstrat multe caracteristici ale stilului lor de viață original, limba lor, și simultan cu toate acestea, au păstrat o coeziune care se întinde dincolo de frontiere.”¹⁷

Să notăm în treacăt că nu este surprinzător că, de mai bine de 200 de ani, în această logică a „pierderii”, țiganologii au avut întotdeauna impresia că au în fața ochilor ultimii „țigani adevărați”.

În funcție de țiganologie și de tipologie, gaborii se dovedesc astfel a fi „romi vlahi”. Jean-Pierre Liégeois a distins chiar între dialectele vorbite de aceștia din urmă:

- *lovarii*¹⁸ (influență românească și *puternică* influență ungurească);
- *tchourarii*¹⁹ (influență românească și influență ungurească);
- *kalderashii*²⁰ (influență românească și *slabă* influență ungurească)²¹.

Gaborii noștri ar vorbi, prin urmare, un dialect „lovari”. Trebuie remarcat totuși că pentru ei vlahii sunt români²² (și nu romii în particular), iar termenul de *lovari* nu semnifică nimic în romani așa cum o vorbesc ei. Cu alte cuvinte, tipologia propusă de Jean-Pierre Liégeois (și nu este decât un exemplu între altele) e destul de îndepărtată de lumea gaborilor. Autorul a stabilit-o pornind de la informațiile pe care le avea despre romii din regiunile pariziene și de la scrierile altor autori, în special de la cele ale lui Jan Yoors, a cărui poveste de tinerețe despre romii *lovara* a fost exploatată intens pentru a încerca o mai bună înțelegere a realității „rome” – când, de fapt, ea nu privește decât tot o comunitate specifică într-un timp și loc specifice, între cele două războaie europene.

16 J. P. Liégeois, *Mutation tzigane, la révolution bohémienne*, édition Complexe, Paris, 1976, pp. 43-65.

17 A. Hajdu, „Le folklore tzigane”, în *Études tziganes*, VIII, 1-2, 1962, pp. 1-33.

18 Geambași, negustorii de cai (N. tr.).

19 Ciurari, confecționau ciururi (N. tr.).

20 Căldărari (N. tr.).

21 J. P. Liégeois, *Mutation tzigane, op. cit.*, p. 43.

22 Pentru o dezbateră asupra termenului „valah” și a derivatelor sale, a se vedea J.-F. Gossiaux, „Valaques, Aroumains, Tsintsars: ethnonymes et genres de vie”, în *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, PUF, Paris, 2002, pp. 133-148. În afară de locuitorii principatului Țării Românești, termenul desemnează (sau a desemnat) în tot teritoriul Balcanilor „străinul cel mai apropiat și cel mai apropiat străin”, adesea un „cioban”, cineva care nu este autohton, în opoziție cu țărani local. Cuvântul este deci peiorativ.

„Când facem un studiu asupra identității unei societăți multietnice, cum este societatea țiganilor, trebuie să ne ferim să-i atribuim prin extrapolare practici care țin doar de unul dintre componentele sale. Cum ar fi, de exemplu, să atribuim țiganilor *sinte* și *kale* o instituție a căsătoriei care nu este atestată decât la grupurile rome sau, mai mult, aceluiași grupuri de romi o instituție precum *kris*, care îi caracterizează doar pe romii *kalderas*. Acesta este, din nefericire, un defect frecvent al lucrărilor despre țigani și care în același timp întreține ideea răspândită a unei societăți omogene.”²³

Afirmând cu fermitate în lucrarea lui că nu putem transpune cunoștințele despre un grup asupra altuia, Bernard Formoso nu încetează să vorbească totuși despre „societatea țigănească” pe care o califică drept „multietnică”. Dar ce este, concret, această „societate țigănească multietnică”? Există ea și în afara cărților? Putem considera că un *gitano* care trăiește în Andaluzia aparține aceleiași „societăți” căreia îi aparține un rom din Slovacia? Ce raporturi sociale există între acești doi indivizi? Ce interes am avea, în cele din urmă, pentru a continua să vorbim despre „societatea țigănească”? În opinia mea, pentru chestiunea ridicată aici, și anume înțelegerea unei societăți particulare, niciunul. Dacă B. Formoso a ajuns să păstreze entitatea țiganilor *sui generis* ca una pertinentă, este fără îndoială din cauza particularităților terenului său de investigare: familii aparținând la două grupuri distincte (*sinte* piemontezi și romii *kalderash*) care coabitau de câțiva ani pe același teritoriu și care întrețineau *efectiv* raporturi sociale zi de zi. Dar de aici până la a extrapola această mică „societate țigănească” asupra tuturor țiganilor din Franța și Europa este totuși un pas mare...

Înseamnă atunci că grupurile de țigani sunt radical și definitiv diferite unele de altele, că nu au *nicio* formă de organizare socială sau *nicio* „trăsătură culturală” în comun? Bineînțeles că nu. Grupuri diferite care împart același teritoriu și/sau care au în comun o anumită istorie vor avea evident o experiență comună și, inevitabil, repere comune. Chiar dacă nu-l „tratează” toate în același fel, comunitățile de țigani din Transilvania (gaborii fiind doar una dintre ele) sunt confruntate în parte cu același context istoric și sociocultural din care fac ele însele parte. Ele împărtășesc deci un anumit număr de obiceiuri, reprezentări etc. La fel cum le împărtășesc cu *gaže* (români, unguri, secui și anterior cu sașii) în mijlocul cărora trăiesc de generații. În acest sens, „societatea multietnică transilvană” este una reală, compusă din raporturi sociale concrete, schimburi culturale, opoziții simbolice împărtășite etc., spre deosebire de

23 B. Formoso, *Tsiganes et Sédentaires, la reproduction culturelle d'une société*, L'Harmattan, Paris, 1986, p. 17.



acea „societate țigănească” globală în care un rom lăutar din Cluj ar avea mai multe în comun un *gitan* din Perpignan decât cu vecinul său ungur.

Știm acum ce putem înțelege prin „țigan” (sau „rom” în accepțiunea sa generică): termenul desemnează aici acea *categorie* dezvoltată de societățile europene în decursul ultimelor două secole și care trimite *in extenso* la un ansamblu difuz de grupuri și comunități diferite, *percepute* ca având o origine extraeuropeană comună. Pe de altă parte, termenul „romii” va desemna în această lucrare (dacă nu se specifică altfel) doar gaborii și exclusiv pe ei. La fel cum „romanes”, așa cum deja am menționat în introducere, face trimitere exclusiv la „felul de a fi al gaborilor”. Așa cum vom vedea repetat în capitolele viitoare, romanes nu are nimic de-a face cu ipotetica origine indiană a strămoșilor celor pe care azi îi numim gabori. Rămâne acum de stabilit modul în care pot fi calificați sociologic acești romi. Am putut alterna până acum termenii „grup”, „societate” și „comunitate” fără a-i distinge clar. Dar acești trei termeni merită mai multă atenție.

1.2. Țiganii și etnologul

„Sunt țiganii «buni de gândit» din punct din vedere antropologic?”, se întreabă Leonardo Piasere într-un articol pe parcursul căruia urmărește în linii mari evoluția studiilor de specialitate asupra țiganilor²⁴. Întrebarea merită într-adevăr să fie pusă. Căci primele monografii cu privire la anumite comunități, și nu doar *țiganii* din țiganologie, apar abia în anii '70²⁵. Până atunci, no-tează Piasere, „antropologii de profesie nu se interesau deloc de țigani pentru că ei reprezentau o anomalie, lăsau acest subiect în seama «atotștiutorilor»

24 Piasere, L., „Les Tsiganes sont-ils «bons à penser» anthropologiquement?”, *op. cit.*

25 A. Sutherland despre romii din California (1975), R. Gropper despre *macwaja* și *kalderas* din New York (1975), T. San Roman despre *gitanos* din Madrid și Barcelona (1976), Salo și Salo despre *kalderas* din Canada (1977), M. Grönfors despre romii din Finlanda (1977). Al doilea „val” este mai european: J. Okely în Marea Britanie (1983), P. Williams (1984), B. Formoso (1986) și A. Reyniers (1992) în Franța, L. Piasere în Italia (1985), M. Stewart în Ungaria (1987). Paralel cu acest debut plin de avânt al etnografiilor populațiilor numite țigani, care insistă mereu (în moduri diferite după autori) asupra *particularității* fiecărui grup, asistăm la dezvoltarea unei sociologii a țiganilor mai dedicate pe lângă mișcările militante pan-țigănești (paralel cu înființarea „Uniunii Internaționale a Romilor” [Unión Romani] din 1971) și, în consecință, în direcția unei cercetări aplicate. Vezi, de exemplu, J. P. Liégeois (*op. cit.*, 1976) și Thomas Acton, *Gypsies Politics and Social Change*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1974. Este forma modernă a țiganologiei, care trece de la folclorism la activism politic și social, păstrându-și obiectul.

și în seama studenților. Și cum «atotștiutorii» au adesea tendința de a oferi imaginea «unei societăți în criză, pe cale de dispariție», iată confirmată convingerea antropologilor că este inutil să studiezi țiganii. Iar cum studenții, ca să-și obțină diploma, se limitează în cel mai bun caz la utilizarea unei teorii la modă, iată confirmată din nou inutilitatea pierderii timpului cu întrebări despre lucruri deja «bine cunoscute».²⁶

Să spunem că antropologii s-au aplecat destul de târziu asupra acestui tip de Alteritate, deși ea era atât de aproape. Primele studii se referă aproape exclusiv la comunitățile din America (Statele Unite și Canada) și din Europa Occidentală (Franța, Anglia, Italia, Spania, Finlanda) și erau realizate de cercetătorii din aceleași țări²⁷. Nu există aproape nimic, din punct de vedere antropologic, despre populațiile de țigani din Europa Orientală sau din Balcani, unde țiganii sunt totuși cel mai numeroși, până la lucrarea lui Michael Stewart despre romii din Ungaria, în a doua jumătate a anilor 1980²⁸. Acesta este primul demers de anvergură al unui antropolog asupra țiganilor care nu sunt din aceeași țară cu el.

În timp ce țiganologii perorează la nesfârșit despre trăsăturile „culturii țigănești”, despre istoria „poporului țigănesc”, despre organizarea „societății țigănești”, deci despre țigani în general, o mare parte a etnografilor nu conțin să afirme și să demonstreze, de mai bine de treizeci de ani, că nu putem studia științific decât anumite *comunități și grupuri* particulare. Unii autori nu abandonează totuși complet ideea unei omogenități a „lumii țiganilor”, depășind particularitățile comunitare. Adoptând o lectură specifică a lui F. Barth, Bernard Formoso consideră, de exemplu, că: „Având în vedere răspândirea lor, diversitatea lor și lipsa unor elemente tangibile care să permită concretizarea teritorială, istorică și politică a unității lor, grupurile de țigani se definesc *implicit* prin modul în care se deosebesc de Celălalt pe care îl încarnează sedentarii și căroră, în general, li se opun”²⁹.

Experiența ne arată totuși că, deși se disting la nivel local de „non-țigani”³⁰, ori de câte ori au ocazia, țiganii nu încetează să sublinieze diferențele esențiale dintre ei și aceia pe care *gaže* (tărani sau savanți) îi privesc ca fiind „frații

26 L. Piasere, *op. cit.*, pp. 27-28.

27 Cf. comentariului făcut pe acest subiect de J. Okely în „L'étude des Tsiganes: un défi aux hégémonies territoriales et institutionnelles en anthropologie”, în *Jeux, tours et manèges, Une Ethnologie des Tsiganes, Études tsiganes*, 2/1994, Paris, 1994.

28 M. Stewart, *Brothers in Song, The Persistence of (Vlach) Gypsy Identity and Community in Socialist Hungary*, teză de doctorat, London School of Economic and Social Sciences, Londra, 1987.

29 B. Formoso, „Variations tsiganes sur un mode de vie commun”, în *Anthropologie sociale et ethnologie de la France*, éditions Peeters, Louvain, 1989, pp. 543-549.

30 *Gadjé, gaže, gage, payos, gorgios, kanche* etc., în funcție de loc și de pronunție.



lor etnici”, ceilalți țigani. Distincția Ei/Noi este mai des întâlnită între „Noi” și „ceilalți țigani” decât între „Noi” și „gațe”. Mai mult, doar o minoritate dintre țigani este sau a fost secolele trecute efectiv „nomadă” sau „seminomadă”. În fine, grupurile de țigani nu se definesc mai „implicit” decât orice alt tip de societate, atâta vreme cât nu sunt scoase din contextul istoric și sociocultural în care au apărut și s-au dezvoltat. Dar tot mai e nevoie, pentru a înțelege acest lucru, de renunțarea definitivă la ideea unei „identități țigănești” *sui generis* și de concentrarea asupra realităților locale. Or asta se poate face numai cu ajutorul observației participative extensive.

1.2.1. Observația participativă și sfârșitul „țiganilor”

Dintre etnografiile despre țigani, voi face pe parcursul următoarelor pagini referiri speciale la câțiva autori care m-au inspirat și m-au călăuzit după ce i-am cunoscut pe gabori: Judith Okely, Leonardo Piasere, Alain Reyniers, Michael Stewart și Patrick Williams. După cum am spus deja, materialele expuse în lucrările lor nu ne pot fi de folos *in mod direct* pentru o mai bună înțelegere a gaborilor ca entitate socioculturală originală. Pe de altă parte, gaborii nu au avut niciodată vreo interacțiune cu *Travellers Gypsies* din Anglia, cu *Slovensko Roma* din Italia sau cu *kalderash*-ii parizieni, nici măcar cu romii unguri frecvențați de M. Stewart. Aceste grupuri sunt în cele din urmă tot atât de diferite *între ele* cum sunt și față de gabori, dar au în comun etnografia care au adoptat (de bine, de rău) același demers. În sensul acesta, *modul* în care aceștia au fost capabili să rezolve problemele cu care s-au confruntat, în calitatea lor de cercetători non-țigani care lucrau pe un grup de țigani și încercau să-i restituie realitățile, este plin de învățăminte.

L. Piasere vorbește, referitor la acești autori (dintre care și el face parte), de o „tendință centripetă” care „privilegiază concentrarea exclusiv pe comunitate și o analizează plecând de la concepte și practici elaborate de comunitatea însăși [...] Toți acești autori pun accentul pe caracterul creativ al ideologiei comunității studiate și arată că diferențele articulare între condițiile de existență și condițiile ideologice sunt cele care dau formă unor structuri sociale schimbătoare, nu doar de la un grup la altul, ci și în interiorul aceluiași grup, în timpuri și locuri diferite.”³¹

Acești cercetători au făcut fiecare un îndelung efort de imersiune în teren, lăsându-se în cele din urmă mai degrabă călăuziți de el decât să încerce

31 Prin opoziție cu studiile comparative „centrifuge”, care încearcă să surprindă prin materialele colectate în diverse comunități o anumită continuitate țigănească. L. Piasere, „Les Tsiganes sont-ils «bons à penser» anthropologiquement?”, *op. cit.*, p. 34.

să realizeze o „anchetă” propriu-zisă. Judith Okely explică astfel: „Pe teren înțelesesem din instinct că procedura chestionării este cu totul inadecvată și negativă [...], țiganii au petrecut ani de zile, secole chiar, pentru a se sustrage întrebărilor sau pentru a fabrica răspunsuri conforme cu așteptările vizibile ale interlocutorilor lor [...] Munca de teren consta în extragerea a tot ce se putea din observația participativă”³².

Și Alain Reyniers trece în revistă această realitate: „Ne-am lăsat conduși prin meandrele [societății țigănești] într-acolo unde vroia ea să ne ducă [...] Adică noi nu ne-am condus ancheta etnografică pe un teren dinainte ales și decupat după placul nostru. De fapt, acesta s-a constituit încetul cu încetul, inseparabil de circumstanțele revelatoare ale mecanismelor pe care le căutam. Accesul la teren s-a deschis în condiții pe care le evocă trecerea într-un univers paralel”³³.

În mod similar, M. Stewart notează: „Pot acum să mărturisesc cu sinceritate că cea mai mare parte a datelor mele vine din observația directă și din întrebări puse doar în context. Cu o excepție sau două, mi-a fost cu neputință să folosesc chestionarea prin întrebări general practică în mod productiv. Această poziție în care m-am aflat este una extrem de frustrantă, dar cred că reținerea mea mi-a adus treptat respectul și încrederea romilor pe care am ajuns să îi cunosc bine”³⁴.

Când a venit momentul elaborării narațiunii științifice, aproape toate materialele utilizate de acești autori nu erau decât observații *contextuale* ale unor evenimente trăite de ei înșiși, ca indivizi care interacționează cu alți indivizi. Nu găsim în scrierilor lor nicio urmă a vreunui vocabular consacrat de obicei de monografiile clasice, așa cum ar fi „anchetă”, „informator”, „interviu”... Și asta pentru că țiganii nu acceptă prezența pe termen lung a acestui individ ciudat care este cercetătorul decât dacă acesta consimte să stabilească relații *apropiate* cu cei pe care a venit să-i observe și dacă se poartă respectuos. Ei nu par să permită pe teren această „reflexivitate” mult dorită de antropologia

32 J. Okely, „L'étude des Tsiganes: un défi aux hégémonies territoriales et institutionnelles en anthropologie”, în *Jeux, tours et manèges, Une Ethnologie des Tsiganes*, op. cit., p. 52.

33 A. Reyniers, *La roue et la pierre. Contribution anthropologique à la connaissance de la production sociale et économique des Tsiganes*, teză de doctorat, Université de Paris V, Paris, 1992, pp. 35-38. În alt context D. Lagunas exprimă aceeași idee: „[Noi] antropologii obișnuim să spunem fălindu-ne că ne-am construit obiectul de studiu, dar eu am fost construit de țiganii mei și plecând de la conceptele lor culturale.” [Los antropólogos solemos decir vanidosamente que construimos nuestro objeto de estudio, pero yo fui construido por mis gitanos también a partir de sus conceptos culturales]. Lagunas, D., *Dentro de „dentro”, estudio antropológico y social de una comunidad de gitanos catalanes*, Tesis doctoral, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Barcelona, 2000.

34 M. Stewart, *Brothers in Song*, op. cit., p. 33.



contemporană, pentru a o face apoi de neevitat odată instalați în fața unei pagini goale (sau a ecranului). Rezultă astfel din experiențele etnografilor că membrii diferitelor grupuri de țigani acceptă să nu ne mai perceapă ca un „gadjo” (sau *gorgio*, sau un *payo*...) din momentul în care încetăm noi înșine să-i mai vedem ca țigani³⁵. Cel care vrea „să observe” *romii parizoske, mare roma* sau *řomane řoma* ar trebui să renunțe să-i vadă ca pe niște țigani, și va înceta atunci el însuși să mai fie un simplu non-țigan, adică să treacă dincolo de alteritatea stabilită. Începe atunci domnia prenumelor și a relațiilor, odată cu sfârșitul tuturor categoriilor, cel puțin în interiorul unui „Noi” în care etnologul va fi pătruns. Pentru asta el trebuie să *participe*, ca persoană, la jocurile permanente care fac să existe și care dau sens acestui „Noi”. Și nu își poate permite să participe *a minima* sau cu prejudecăți interesate, pe care gazdele știu prea bine să le ghicească³⁶. Ce etnolog nu s-a făcut „adoptat”, n-a devenit naș la un botez sau la o nuntă? Există vreun cercetător care să nu fi legat relații familiale cu țigani „lui”? Printre cei care au făcut o muncă de teren îndelungată și aprofundată se pare că nu.

Dacă astăzi este general recunoscut faptul că singularitatea „anchetatorului” (indiferent unde se află el) și relațiile personale pe care le leagă cu „anchetații” săi (oricine ar fi ei) trebuie să fie luate în considerare și nu ascunse, se pare că etnografi care practicau observația participativă în grupuri de țigani s-au confruntat mai violent decât alții cu ceea ce este, pentru ei, o stare de lucruri nemaîntâlnită. Literalmente nu pot s-o ignore și nu au avut de ales decât să o transforme într-un instrument de cunoaștere. În opinia mea, este abuziv să vorbim despre „observație” participativă. În ceea ce mă privește, *observația*, înțelesă ca o punere reflectată în ordine, vine abia pe urmă, atunci când, odată părăsit pământul românesc, a trebuit să-mi reiau notițele despre acțiunile la care am *participat*, să le dau un sens convertindu-le într-un discurs pentru cititorii care nu sunt gabori și în mod special pentru etnologi.

„Sofisticarea epistemologică ce este ascunsă adeseori sub eticheta «reflexivitate» devine o banalitate dacă înseamnă doar o introspecție psihologizantă și autocentrată a naratorului sau dacă nu face decât să alimenteze un

35 Evident, dacă aceasta este o condiție necesară, ea nu este și suficientă. Mai trebuie și să întâlnească persoane potrivite, să se înțeleagă cu ele, să aibă noroc etc. Dar aceea nu este ceva specific etnologiei țiganilor.

36 A se vedea articolul lui Marc Bordigoni, „Terrain désigné, observation sous contrôle: quelques enjeux d'une ethnographie des Tsiganes”, în *Ethnologie française, terrains minés en ethnologie*, 2001/1, Paris, PUF, pp. 117-126.

relativism pur”, spunea pe bună dreptate C. Ghasarian³⁷. Astfel că utilizarea termenului „eu” și particularizarea sistematică a observațiilor în acest tip de activitate (punerea în context a faptelor raportate, detalii despre implicarea personală a etnografului dacă este necesar etc.) nu au funcția de a personaliza excesiv povestirea, ci să dea seama de elaborarea unei cunoașteri particulare asupra gaborilor, de felul celei pe care am prezentat-o în introducerea generală. Această cunoaștere nu a *precedat* construirea narațiunii științifice, ea este obiectivul ei în măsura în care este și desfășurarea ei (a se vedea mai jos „Accesul la teren”). Așa cum a remarcat Ghasarian, „descrierea etnografică nu este niciodată un simplu exercițiu de transcriere sau de decodare, ci un exercițiu de construcție și de traducere pe parcursul căruia cercetătorul produce mai mult decât reproduce”³⁸.

Materialele utilizate și expuse în această lucrare vor fi aproape în exclusivitate anecdote care pun în scenă personaje. Deoarece gaborii, asemenea altora pe care îi numim țigani, nu lasă loc unui observator pretins neutru. Să însemne asta că romanes, acest fel de a fi al romilor, nu se lasă „observat”? Într-un sens, da. Cel care nu poate (sau nu vrea) să pătrundă personal ar trebui să se mulțumească să contemple ceea ce știa deja pe de rost: *țigani* precum cei pe care îi găsim în țiganologie, adică propria sa reflecție într-o mare oglindă care deformează. Am sfârși astfel, în mod paradoxal, prin a găsi o similitudine între aceste grupuri de țigani, a căror diversitate ireductibilă n-am conținut de altfel s-o afirmăm, și asta prin atitudinea pe care ei o solicită din partea observatorului. Această realitate comună nu este totuși legată de „identitatea etnică” a acelor comunități, ci mai degrabă de faptul că *noi*, observatorii, avem în comun această viziune globalizantă a *țiganilor*, ca produs al istoriei noastre. Iar ei, cei pe care îi numim țigani, știu prea bine asta.

1.2.2. Accesul la teren

Înainte de a cunoaște „primii mei gabori”, am cunoscut România și țigani, mai mult din întâmplare, în cadrul unei mici acțiuni umanitare într-un sat situat în apropiere de Deva (județul Hunedoara). În aceeași perioadă îmi începam studiile în etnologie, fără a-mi închipui vreodată că voi face din România, sau din câțiva romi, terenul meu de investigație. M-am întors deci în regiunea Devei în mai multe rânduri între 1996 și 1999. Activitatea asociației a constat în a oferi sprijin „comunității de țigani” dintr-un sat: locuitorii pe care

37 C. Ghasarian, ed., *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Armand Colin, Paris, 2002, p. 14.

38 *Ibid.*, p. 15.



toată lumea de acolo îi numea „colonia”³⁹, rămasă în mod vizibil la distanță de restul satului, trăind în barăci colective dărăpănate sau în apartamente învechite. Nu toți locuitorii acestei *colonii* erau totuși țigani, am întâlnit numeroși unguri și români, la fel cum am găsit și familii mixte. În 1999 asociația și-a încetat activitatea. În același moment trebuia să îmi găsec un prim teren de cercetare pentru cursurile mele de novice antropolog. Pentru că deja vorbeam puțin românește și pentru că stabilisem legături cu o familie de țigani din colonie în decursul anilor trecuți, m-am întors acolo pentru un sejur de trei luni. Această primă experiență mi-a zdruncinat considerabil cele câteva idei (în fond foarte vagi) pe care le-am putut avea despre realitățile satului și despre viața locuitorilor săi.

Bineînțeles, nu mi-am ales gazdele la întâmplare⁴⁰: locuiau într-o clădire ceva mai îndepărtată de celelalte barăci din *colonie*. Spre deosebire de ceilalți țigani ai locului, membrii acestei familii purtau o îmbrăcăminte specială: fuste lungi, plisate și colorate, baticuri înflorate și cozile împletite cu o panglică roșie pentru mamă și fiica ei; costum închis la culoare, mustață lungă și pălărie pentru tată. Știam, pe de altă parte, că ei vorbeau romani (din nou, spre deosebire de majoritatea țiganilor din *colonie*) și că tatăl familiei era tini-chigiu – l-am văzut reparând găleți și alte unelte. În sfârșit, nu păreau deloc ostili la gândul că mă voi instala la ei pentru o perioadă, dimpotrivă. Iată deci care era nivelul meu de cunoaștere a „obiectului” de studiu atunci când am ajuns în primul meu sejur cu scop etnografic: mă duceam la niște țigani, aparent diferiți de alții, într-un sat de lângă un oraș transilvan de mărime mijlocie.

Am citit cărți și articole despre țiganii din România și am parcurs câteva monografii despre comunitățile din alte locuri înainte de plecarea mea pentru această primă muncă de teren. Eram așadar deja pus în gardă de lecturile mele asupra tentațiilor generalizării și simplificărilor excesive. Cunoștințele mele destul de limitate ar fi trebuit negreșit să îmi înfrâneze orice pretenție de sistematizare, căci trebuie un minim de material pentru de a construi orice fel de teorie, fie ea și modestă. Ori eu nu știam nici măcar în ce fel se desemnau oamenii la urma să locuiesc... Fiecare comunitate de țigani care se respectă

39 Termenul apare frecvent în acele sate românești în care a fost adusă, sub regimul comunist, forță de muncă (adesea săracă) venită din altă parte.

40 „Etnologul nu este o ființă obiectivă care observă obiecte, ci un subiect care observă alți subiecți. Dacă se străduiește să intre pe teren cu un spirit «deschis», etnograful, indiferent care sunt bunele sale intenții, nu este ferit de preconcepții și de prejudecăți (*pe care le regăsim deja în alegerea subiectului, a locului geografic și a persoanelor pe care a ales să le studieze*). Necontrolate, adică neexplicitate, aceste preconcepții pot submina cercetarea”, C. Ghasarian, *op. cit.*, p. 10, sublinierea autorului.



trebuie să aibă un etnonim, îmi spuneam eu. Și atunci „familia mea”? Am fost repede liniștit, la scurt timp după sosirea mea: aterizasem la gabori, iată cum își numea gazdele mele „nația”. Am rămas deci trei luni la ei, făcând cunoștință cu membrii familiei extinse, cu vecinii, *țigani și gaze*, trăind viața de zi cu zi fără niciun alt obiectiv decât să învăț câte ceva (să vorbesc, să șap, să țin un ciocan, să mă uit la televizor, să nu fac nimic...). Nu aveam niciun plan de cercetare, mă mulțumeam să notez în fiecare seară evenimentele de peste zi, fără măcar a încerca o schiță de început de analiză: primul meu caiet de teren este o succesiune de informații plate, cu totul plictisitoare. Mi-am ocupat locul în ansamblul familial într-un mod natural, lăsând cotidianul să-și facă treaba și devenind mai puțin străin pentru ceea ce (și cei care) mă înconjurau. Trei luni au trecut deci foarte repede. Trebuia, la întoarcerea mea în Franța, să trag niște învățăminte din această primă călătorie, să-mi pun în ordine impresiile și să redactez o lucrare.

Nu am auzit vorbindu-se despre gabori niciodată înainte de acest sejur pentru că nu exista nicio lucrare care să facă referire la acești romi, în nicio disciplină. Mai târziu, am găsit doar scurte menționări ale existenței lor, din partea unor observatori pe care i-am întâlnit cu câțiva ani înainte⁴¹. În schimb, o întreagă literatură despre țiganii din vechea Europă socialistă și în special din România era la vremea respectivă în plină expansiune⁴². Realitățile la care făceau referire aceste opere mi se păreau totuși destul de îndepărtate de ceea ce am putut experimenta eu cu gaborii din regiunea Deveî, astfel încât a trebuit să caut alte surse de inspirație pentru a analiza materialele mele. În fapt, pe parcursul acestor cărți nu era vorba, pe scurt, decât despre o „minoritate etnică”, victimă a „tranzitiei”, a șomajului, a rasismului, a analfabetismului și a sărăciei, ostracizată de societatea majoritară de secole, în mare măsură asimilată cultural, care și-a „pierdut reperatele”⁴³, în fine... Aceste scrieri îmi ofe-

41 P. Lemaire de Marne, „Un projet, une mémoire. Roumanie, avril 1990”, în *Études tsiganes*, 1990/2, Paris, 1990, și B. Houliat, A. Schneck, *Tsiganes en Roumanie*, Éditions du Rouergue, Rodez, 1999.

42 A se vedea în special C. Auzias, *Les Tsiganes ou le destin sauvage des Roms de l'Est*, Michalon, Paris, 1995; de același autor, *Les poètes de grand chemin, voyage avec les Roms des Balkans*, Michalon, Paris, 1998; *Les Familles roms d'Europe de l'Est*, Cahiers de l'IDEF, Alizé, 1993; E. Pons, *Țigani din România: o minoritate în tranziție*, traducere de Gabriela Ciubuc, Compania, București, 1999 (1995); diferite rapoarte ale Băncii Mondiale: Ringold, D. et al., *Roma in an Expanding Europe, Breaking the Poverty Cycle*, The World Bank; I. Fonseca, *Îngropați-mă în picioare: rromii și pribegia lor*, traducere de Ioan Crețiu, Dacia, Cluj-Napoca, 2001 (1990).

43 A se vedea, de exemplu, D. Ringold, *Roma and the Transition in Central and Eastern Europe: Trends and Challenges*, The World Bank, Washington DC, 2000. Pentru mai multe detalii cf. cap. 2 și 8.



reau un tablou dezolant și monolitic asupra „problemei țiganilor”, în timp ce zilele petrecute la gazdele mele îmi arătaseră niște romi „evidenți”, într-adevăr destul de săraci și nevoiți să facă față zi de zi dificultăților României actuale, dar veseli, în permanență în relație cu lumea înconjurătoare, actori ai unei culturi mai degrabă dinamice decât muribunde. Lucrările etnologilor amintiți mai sus s-au dovedit infinit mai prețioase în a înțelege realităților gaborilor decât toate cărțile, reportajele și rapoartele despre „țigani din Europa Centrală” sau despre „țigani din România”... Necesitatea abandonării acestor viziuni generalizatoare asupra țiganilor mi-a părut prin urmare de la sine înțeleasă: ele nu corespundeau deloc muncii mele de teren și s-au dovedit în mare parte inutile în încercarea de înțelegere la care m-am angajat. Au reușit chiar să îmi blocheze perspectiva când experiența mea cu gaborii îmi ridica o serie de întrebări provocatoare, în primul rând despre concepțiile care sunt bazele înțelese ale antropologiei.

1.2.3. Gabori și categorii antropologice

Astfel, nu am avut o cunoaștere vagă despre ceea ce ar putea să fie obiectul meu de studiu decât odată instalat în „familia mea adoptivă”. Dezvoltarea etnologică a apărut așadar doar *a posteriori* și rămâne, în acest sens, absolut indisociabilă de felul în care i-am cunoscut pe gabori zi de zi. Asta nu înseamnă că m-am abținut de la orice fel de lectură și reflecție pe parcursul primilor mei ani la universitate ca să ajung astfel în mijlocul romilor neatinși de vreo preconcepție privind antropologia, istoria sau viața din societate. Dimpotrivă, m-am trezit față în față cu niște subiecți, gaborii, care prin chiar prezența lor (erau acolo, în fața ochilor mei, fără ca eu să-i fi căutat sau așteptat ca atare) puneau probleme tentativelor de obiectivare solicitate de aspirațiile mele științifice: aveam de-a face cu un „subgrup” al „etniei țigănești”? Cu o „minoritate etnică”? Cu o „societate”? Cu o „comunitate”? Care sunt conceptele antropologice care se vor dovedi utile pentru înțelegerea realităților socioculturale ale gaborilor?

Gaborii, membri ai unei minorități etnice sau o nouă etnie?

Din punct de vedere legal și individual, gaborii fac parte din „minoritatea romă” recunoscută de Consiliul Europei⁴⁴: ei pot, de exemplu, să depună plângeri pentru discriminare sau să solicite subvenții pentru proiecte de dezvoltare. În mod similar, în România ei „aparțin” „minorității rome”, recunoscută

44 Prin intermediul Diviziei „Roms et Gens du voyage” [Roma and Travellers].

de Constituție ca „minoritate națională” și care dispune de reprezentanți în aparatul de stat⁴⁵.

Gaborii sunt însă departe de a se percepe ca atare. Li se pare chiar aberant să se prezinte ca minoritate națională (sau europeană): ei sunt *romii*, *řomane řoma*, nu țigani printre alți țigani, minoritari în minoritate. Ei pot, totuși, în mod individual, să se folosească de această „etnicitate” în circumstanțe particulare, în fața anumitor *gaže* și cu un scop precis. Dar, deși se pot conforma în mod punctual la ceea ce știu ei că este viziunea *gažikani* (*a acestor gaže*) asupra țiganilor, nu și-o însușesc. Validarea instituțională a cunoștințelor țiganologice de odinioară, această idee de „minoritate etnică” privitoare la romi în ansamblul lor este deci decuplată de realitățile locale. Ca sa fim definitiv convingși de acest lucru, iată ce spune Michael Stewart despre această etnicitate, mult mai răspândită (și, în cele din urmă, mult mai promovată) de *gaže* decât de romi: „În Europa a devenit unul dintre «faptele» de la sine înțelese că toată lumea are în zilele noastre o identitate «etnică» în sensul de identitate mai mult sau mai puțin primordială, moștenită, tradițională, cu care el sau ea au fost născuți. [...] Experiența mea vastă din Ungaria și scurtele vizite în alte zone ale Europei Orientale m-au convins că romii nu au o identitate etnică, cu excepția țiganilor educați care conduc partidele politice rome”⁴⁶. De fapt, grupurile rome nu se lasă cuprinse sub această concepție esențialistă sau primordialistă a identității etnice, pusă de altfel sub mari semne de întrebare⁴⁷.

45 Constituția României din 1991, articolul 6(1): „Statul recunoaște și garantează persoanelor aparținând minorităților naționale dreptul la păstrarea, la dezvoltarea și la exprimarea identității lor etnice, culturale, lingvistice și religioase.”; art. 3: „Prin minoritate națională se înțelege orice comunitate de cetățeni români, care trăiește pe teritoriul României din momentul constituirii statului modern, numeric inferioră 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.”; art. 74: „În înțelesul prezentei legi, minoritățile naționale din România sunt comunitățile: albaneză, armeană, bulgară, cehă, croată, elenă, evreiască, germană, italiană, macedoneană, maghiară, poloneză, rusă-lipoveană, romă, ruteană, sârbă, slovacă, tătară, turcă, ucraineană.” Proiect de lege privind statutul minorităților naționale din România, aflat în dezbateri la Parlament (n. tr.). Pentru mai multe detalii asupra ideii de „minoritate romă”, vezi capitolul 2.

46 M. Stewart, *The Time of the Gypsies*, Westview Press, Oxford, 1997, p. 28.

47 Vezi Amselle și M'Bokolo (ed.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et état en Afrique*, La Découverte, Paris, 1985. După A.C. Taylor, „în definitiv, termenul de «etnie» nu ar desemna nimic altceva decât un anumit nivel de organizare socială, al cărui exorbitant privilegiu epistemologic nu este deloc justificat – și cu atât mai puțin procesul de reificarea la care a fost supus”, „Etnie”, în P. Bonte și M. Izard, ed., *Dicționar de etnologie și antropologie*, traducere coord. de Smaranda Vultur și Radu Răutu, Polirom, Iași, 1999 (1991), pp. 215-217.

Nici o viziune substantivistă „care face din fiecare etnie o entitate discretă, dotată cu o cultură, o limbă și o psihologie specifică – și cu un specialist care s-o descrie”⁴⁸, nici măcar o definiție circumstanțialistă sau „dinamică” à la F. Barth⁴⁹ (deoarece „frontierele etnice” variază evident de la un grup de țigani la altul) nu reușesc să înțeleagă realitățile țiganilor, cu excepția, poate, a cazului în care consideră că există atâtea „etnii” țigănești pe câte grupuri distincte sunt. Și de ce nu... și gaborii ar fi o etnie. Dar, în acest caz, ce valoare adăugată aduc aceste concepte despre etnie și etnicitate în raport cu noțiuni mai puțin polemice (și mai deschise), precum „societate” și „cultură”? După părerea mea niciuna, cel puțin pentru cazul de care ne ocupăm aici. Poate chiar s-ar dovedi prea înguste și ar limita domeniul înțelegerii.

În lucrarea sa *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Jean-Francois Gossiaux arată în ce fel și de ce logica „etică” (inseparabilă de gândirea „națională”) este produsul unei istorii și al unui context sociocultural specific european⁵⁰. Cred că asta explică dificultatea pe care putem (sau trebuie?) să o întâmpinăm atunci când o utilizăm pentru a descrie realități ne-„moderne” (în sens ideologic). Or, dacă gaborii noștri sunt fundamental, cultural, social și istoric europeni, atunci ei sunt departe de a corespunde schemei etnico-naționale predominante în mod oficial pe continentul nostru. Iată de ce ei pun probleme etnicității așa cum o înțelege Gossiaux, inspirându-se din Barth:

Grupurile etnice nu există decât unele în raport cu altele, iar un grup care trăiește singur, izolat, nu poate să fie calificat. Cuvântul „etnie” în acest caz este impropriu, sau cel puțin inutil, comparativ cu cel de „societate”. (De altfel, așa-numitele societăți nu au, în această situație de izolare, o denumire specifică, nu au un etnonim prin care să se diferențieze, utilizând pentru asta un termen general care înseamnă „om”)⁵¹

J.F. Gossiaux condensează aici toate problemele puse definițiilor antropologice de către acești *romane roma* pe care eu îi numesc, din motive de eficacitate și de univocitate, gabori. Când se exprimă în *gažikanes*, limba *gaže*, aceștia „revendică” efectiv o anumită identitate etnică (prin care se disting de ceilalți țigani, de români, de unguri etc.). Dar în romani lucrurile sunt diferite: etno-

48 A.C. Taylor, *ibid.*

49 F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, *op. cit.*

50 J.F. Gossiaux, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, *op. cit.*, cf. în special „Naționalism și naționalitate: fapte și principii”, pp. 46-66. Să menționăm în trecere că gaborii utilizează efectiv termenul de „nație” pentru a face referire la totalitatea semenilor. Voi reveni mai pe larg în capitolului următor.

51 *Ibid.*, p. 12.

nimele sunt abandonate complet, ele nu mai au sens, romii sunt de fapt „singuri și izolați”. *Ţomane Ţoma* semnifică literalmente oamenii umani. Și dacă ei folosesc termenii din romani pentru a-i desemna pe Ceilalți (fie că sunt *gaže*, *Ţumunguri* sau *Ţerhari*), aceștia nu sunt „grupuri etnice” de același fel cu *Ţoma*, ci vagi ansambluri prin care pot să pună un pic de ordine în lume.

Tema identității etnice, înțeleasă ca proces dinamic de diferențiere, ar putea deci să ne fie de folos într-o primă etapă pentru a înțelege anumite interacțiuni în această societate transilvană foarte diversificată. Astfel, o să putem chiar vedea că acești gabori sunt *fundamental* europeni și, mai precis, transilvăneni. Dar etnicitatea nu poate fi singura perspectivă adoptată pentru a surprinde identitatea romilor. Dar dacă vrem să înțelegem felul romanes al *Ţoma*, va trebui atunci să ne străduim să-i privim ca formând o societate, ba chiar ca fiind *societatea* oamenilor.

Ce fel de „societate” pentru gabori?

Așa cum nota deja de ceva vreme Edmund Leach, „antropologia socială [engleză, dar, desigur, și cea franceză] a avut tendința de a-și împrumuta principalele concepte mai degrabă de la Durkheim, decât de la Pareto sau Weber. Ea are, prin urmare, o prejudecată solidă în favoarea societăților care prezintă simptome de «integrare funcțională», de «solidaritate socială», de «uniformitate culturală» și de «echilibru structural». Aceste societăți, pe care istoricii și specialiștii din științele politice au motive să le considere muribunde, antropologii le consideră sănătoase și fericite. [...] Interpretările în termeni de echilibru beneficiază de o prejudecată favorabilă care ține de natura materialelor, de antropolog și de condițiile în care el lucrează. El studiază de obicei populația dintr-o anumită regiune, la un moment dat în istorie [...] Atunci când plasăm societățile antropologice în afara timpului și a spațiului, interpretarea pe care o dăm materialelor echivalează în mod necesar cu o analiză în termeni de echilibru, căci, în caz contrar, cititorul ar considera cu siguranță că analiza este incompletă.”⁵²

În cazul societăților zise țigănești, situația este de la bun început destul de diferită: cercetătorul nu le găsește niciodată singure și izolate, ci întotdeauna încorporate într-o societate mult mai vastă, care le înconjoară din toate părțile. Ceea ce este deja evident pentru majoritatea țiganilor, poate chiar mai evident în cazul gaborilor, este faptul că, fiind răspândiți în toată Transilvania (și chiar, de vreo cincisprezece ani, în toată România), romii noștri sunt *în mod concret* înconjurați de vecini care nu sunt gabori. Iar dacă găsim în satele din

52 E. Leach, *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, op. cit., pp. 29-30.



jurul orașului Târgu-Mureș (pe care ei îl consideră regiunea lor de origine) cartiere care adună mai multe familii de gabori, în majoritatea cazurilor aceștia sunt mai degrabă izolați în mijlocul *gațe* sau al *țiganilor*⁵³. Este astfel destul de dificil să vezi romii „în afara spațiului”.

În același fel, societatea românească în ansamblul său a cunoscut în ultimii douăzeci de ani o serie de schimbări semnificative. Proximitatea geografică mi-a permis însă să fac cu regularitate vizite la fața locului, în ultimii opt ani (peste 30 de luni cumulate). Fără a avea încă o perspectivă diacronică vastă, nu am putut decât să constat unele evoluții și la unii și la alții, gabori sau nu. Și aici, este deci dificil de poziționat *romane rome* „în afara timpului”. Am putea totuși să încercăm și asta, să-i separăm de istorie și de contextul transilvan pentru a-i considera „țigani” care trăiesc în echilibrul imuabil al „țiganității”. Am explicat mai sus de ce trebuie abandonată definitiv această tentație: tot ceea ce ne-ar permite să vedem romii ca artizani ai unei realități socioculturale particulare s-ar găsi șters sub radiera țiganologiei.

În schimb, am constatat că doar „punerea în context” prin intermediul logicii etnicității, prin care identitatea *romane rome* n-ar ține decât de jocul mișcător al afirmării identitare, nu mai este satisfăcătoare. Cum să dăm atunci seama de complexitatea realității și, mai mult, de dinamismul ei? Poate revizuindu-ne concepția despre „context”. Căci, așa cum scria M. Naepels: „Contextul nu este decorul stabil al unei piese de teatru, nu sunt regulile stabilite odată pentru totdeauna ale unui joc, nu este un cadru macroscopic pentru acțiunile microscopice ale oamenilor – ci pur și simplu ansamblul a ceea ce definește *la un moment dat* ceea ce este posibil și ceea ce este legitim și care nu încetează să se transforme, fie și foarte lent, în decursul acțiunilor, al schimbărilor bruște, al omisiunilor sau al intereselor schimbătoare ale fiecăruia”⁵⁴. Ideea de *integrare* permite o mai bună înțelegere a acestei mișcări neîncetate care structurează orice viață socială.

Integrarea socială

Noțiunea de integrare socială mi-a părut centrală încă de la primele șederi la gabori. Ea mi s-a impus deopotrivă ca o constantă și ca noțiune potrivită pentru a descrie realitățile așa cum le trăisem: familiile de gabori pe care le-am cunoscut și pe care le-am frecventat timp de trei luni întrețineau zi de zi relații de tot felul cu vecinii lor care nu erau gabori și împărtășeau deci timpi de so-

53 În orice caz, aceste „cartiere rome” nu sunt niciodată locuite exclusiv de romi. Cf. cap. 6.

54 M. Naepels, *Conflicts fonciers et rapports sociaux dans la région de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie)*, teză de doctorat, EHESS, Paris, 1996, p. 15. Sublinierea autorului.

ciabilitate care depășeau cu mult cadrul activităților economice cu *gaže*⁵⁵. Nu se punea problema să se discute despre „insertie”, întrucât gaborii din Deva nu se amestecau, ca elemente alogene, în lumea *gaže*-ilor pentru a-și trage de acolo resursele necesare „supraviețuirii”. Își țineau locul lor în viața socială locală. Nu era vorba nici despre „asimilare”: gaborii sunt romi particulari, nu sunt români sau unguri care poartă mustață și haine exotice. Toată lumea e de acord cu asta și sunt peste tot percepuți ca „țigani tradiționali”, în opoziție cu țiganii „românizați” sau „aculturați”.

Ideea de integrare a fost deci instrumentul care a permis explicarea realităților observate. Prin intermediul ei, gaborii mi-au apărut uneori ca fiind deopotrivă produsele acestei integrări locale și regionale, dar și producătorii ei: romanes motiva fără încetare forma sa specifică. M-am întors mai târziu la definiția din *Larousse* pentru termenul *integrat* (în sens matematic): „Se spune despre un element inclus încă din stadiul construcției într-o structură sau într-un ansamblu din care face parte”. Aceasta definiție îmi convenea de minune, ea corespundea cu ceea ce am putut eu constata: „elementul” gabor rămânea singular și ireductibil, deși era efectiv inclus „încă din stadiul construcției sale” în societatea transilvană.

Motivul pentru care m-am mulțumit multă vreme cu o definiție „vulgară”, chiar tacită, a termenului „integrare” este dublu: în primul rând, pentru că mi se părea că încercarea de a defini prea devreme noțiunea ar fi o greșeală care m-ar închide într-o schemă îngustă, în timp ce analiza trebuia să se facă într-un cadru interpretativ cât mai larg cu putință până când ajung la o idee suficient de exactă asupra discursului meu ca întreg ordonat. Apoi, într-un mod mai prozaic, a trebuit să constat repede că majoritatea lucrărilor actuale în științele sociale (și în special cele din antropologie) utilizează expresia „integrare socială” într-un mod pur descriptiv și nu analitic: nu este vorba deci atât de a defini integrarea socială, cât mai ales de a o constata, a o ilustra sau a deplânge absența ei. Definițiile contemporane sunt de fapt destul de rare. Iată una care scoate în evidență lipsa de precizie a noțiunii: „*Integrare socială* = stare sau proces de insertie a unui individ sau a unui grup într-un ansamblu (co-

55 Cazul gaborilor nu pare unic în România. A. Reyniers descrie, de exemplu, într-un articol *lăutarii* „elită muzicală a satelor, [care] sunt bine integrați, se bucură de locuințe decente, de o reputație de oameni cinstiți și de stima celor din jurul lor”. Situația lor este diferită de cea a *řoma*, pentru că, notează Reyniers, „*lăutarii* nu-și mai știu folosi limba și nu mai au trăsăturile distinctive ale romilor nomazi”. Se poate, și chiar trebuie, discutat vocabularul ales și logica „pierderii”; nu e mai puțin adevărat însă că observatorul a putut constata și acolo o „bună integrare” a unui grup de țigani în societatea globală. A. Reyniers, „Musique et affirmation culturelles dans une communauté tsigane de Transylvanie”, în *Ethnologie française*, 2000/3, PUF, Paris, 2000. pp. 401-408.

lectivitate, societate), dobândind astfel un minim de coeziune. Acest termen e polivalent: simțul comun sau sensurile comune interferează la fel de bine cu cele folosite în limbajul politic, precum și cu semnificațiile particulare și pe care le capătă în științele sociale”⁵⁶.

Constatăm de la bun început că există două moduri de a aborda integrarea socială:

- fie ca integrare a societății, respectiv ca *stare*;
- fie ca integrare a indivizilor în societate, respectiv ca *proces*.

Dacă ne raportăm la părintele fondator al conceptului, cele două dimensiuni sunt complet înrudite pentru că, în logica durkheimiană, integrarea societății nu poate fi evaluată decât după integrarea indivizilor în societate, și viceversa. Véronique De Rudder notează că „pentru Durkheim, membrii unei societăți, și deci indivizii, sunt cu atât mai ușor integrați într-o comunitate cu cât societatea însăși este integrată: propria integrare a ansamblului asigură, de fapt, o funcție integratoare pentru părți”⁵⁷. Integrarea socială la Durkheim este deci în același timp cea care creează „legătură socială” între indivizi și ceea ce leagă între ele colectivele astfel formate.

Mai mult, Durkheim distinge două forțe integratoare în societate, „două tipuri de solidaritate pozitivă”⁵⁸, creatoare ale „legăturii sociale”, faimoasa „solidaritate mecanică” (prin similitudine)⁵⁹ și nu mai puțin faimoasa „solidaritate organică” (prin complementaritate)⁶⁰. Integrarea socială, prin care doi indivizi se leagă de un întreg (societatea), poate astfel, în această logică, să fie „evidentă” sau „funcțională”. Cele două forme de solidaritate, organică și mecanică, sunt, pentru Durkheim, prezente în orice societate, dar prima predomină în

56 „Integrare socială”, în C.D. Echaudemaison, ed., *Dictionnaire d'économie et de sciences sociales*, Nathan, Paris, 1993, p. 219. „Mai mult decât un instrument operativ de conceptualizare a rezultatelor observațiilor sociologice, această noțiune funcționează adesea ca un orizont spre care se orientează – în schimburi adesea pasionante – debateri de filosofie socială și politică” sau de sociologie generală” notează P. Billion, „À propos de la notion d'intégration”, în *Les cahiers du Cérem*, nr.4, Université de Haute Bretagne Rennes 2, Rennes, 1999.

57 V. De Rudder, „Intégration”, în *Pluriel-recherches*, Cahier nr. 2, 1994, pp. 25-26.

58 E. Durkheim, *Diviziunea muncii sociale*, op. cit., p. 146.

59 „Moleculele sociale, care n-ar fi coerente decât în această manieră, n-ar putea deci să se miște împreună decât în măsura în care nu au mișcări proprii, cum fac moleculele corpurilor anorganice. De aceea propunem să numim mecanică această specie de solidaritate”. E. Durkheim, op. cit., p. 147.

60 „Aici deci individualitatea întregului crește în același timp cu cea a părților; societatea devine mai capabilă de a se mișca în ansamblu, în același timp în care fiecare dintre elementele sale se poate mișca mai mult. Această solidaritate seamănă cu cea pe care o observăm la animalele superioare. [...] În virtutea acestei analogii, propunem să numim organică solidaritatea datorată diviziunii muncii”, *ibid.*, p. 148.

mare parte la „primitivi”, în vreme ce a doua înflorește la „moderni”. El precizează ca dovadă pentru validarea relevanței acestei distincții între două forme de solidaritate: „Cu cât societățile sunt mai primitive, cu atâta există asemănări mai mari între indivizii din care sunt formate”⁶¹, în vreme ce predominanța solidarității organice, așa cum o găsim în societatea noastră guvernată de diviziunea muncii sociale, este însoțită de o mai amplă afirmare a „tipurilor individuale”. În sfârșit, Durkheim notează: „Nu numai că solidaritatea mecanică îi leagă pe oameni în general mai puternic decât solidaritatea organică, dar, pe măsură ce avansăm pe scara evoluției sociale, prima se reduce ca importanță.”⁶²

Prin aceste două tipuri de solidaritate putem regăsi celebra tipologie a lui F. Tönnies (comunitate/societate), distincția operată de Weber între „sociere” și „comunalizare”, dar și opoziția dumontiană holism/individualism⁶³. Pare în acest sens relativ evident *a priori* că gaborii formează o „comunitate” care funcționează pe baza raporturilor de similitudine (sau de *identitate*, cu un alt termen), într-o societate transilvăneană globală, organizată conform diviziunii muncii sociale și după reguli de solidaritate organică. Ne vom fi conformat astfel legii genului așa cum o enunța mai sus E. Leach: ca bun etnolog, mă interesează de o comunitate, forma cea mai „evidentă” a grupurilor sociale, lăsând istoricilor și sociologilor grija de a studia „complexa” societate transilvăneană, de exemplu. Gaborii: „comunitate tradițională” în societatea românească.

Putem totuși formula obiectii la ceea ce pare să fie câștigat dinainte. În primul rând, în manieră anecdotică, deoarece *țoma* sunt foarte egocentrice (având o părere foarte bună despre colectivitatea lor): personalitatea fiecăruia este, încă de la o vârstă fragedă, cultivată, accentuată, chiar exacerbată. Dacă „Noi”-ul este omniprezent, e pentru a susține mai bine „Eu”-urile. Apoi, mai important, pentru că o astfel de perspectivă nu permite a înțelege de ce romii pot fi „tradiționali” *tocmai din cauza* integrării lor în societatea globală. Se întâmplă, pe de altă parte, ca solidaritatea mecanică și cea organică să nu fie acolo unde le așteptăm: dacă a împrumuta bani de la un *gažo* se face în general după principiul complementarității (schimb de servicii), iar a împrumuta bani de la un alt rom se face *înainte de toate* după principiul similitudinii („ești unchiul meu, cumnatul meu...”), primul raport social nu exclude similitudinea

61 *Ibid.*, p. 150.

62 *Ibid.*, p. 170. Durkheim estimează că „legătura socială” apărută din solidaritatea mecanică este deosebit de „rigidă”, dar nu „solidă”, ci dimpotrivă.

63 A se vedea F. Tönnies, *Community and Society: Gemeinschaft Und Gesellschaft* [1887], Dover Publications, Dover, 2003; M. Weber, *Économie et société*, vol. I., *op. cit.*, pp. 78-81 și L. Dumont, *Eseuri despre individualism: o perspectivă antropologică asupra ideologiei modern*, traducere de Ștefan-Scalat Laurențiu, Anastasia, București, 1997 (1983).

(„suntem din același sat, ne cunoaștem încă din școală...”), iar cel din urmă nu interzice complementaritatea (schimbul de servicii, chiar diferit, rămâne valabil). În fine, tot după această logică, am putea găsi, chiar în sânul „societății gaborilor”, „comunități”, adică grupuri sociale în interiorul cărora se manifestă „solidaritatea mecanică” prin similitudine și care interacționează într-un mod complementar (prin solidaritate organică): adică „descendența” (*viți*)⁶⁴.

Deplasând cadrul de referință în funcție de circumstanțe, se modifică și raporturile de solidaritate, iar prin asta, și noțiunile de identitate între indivizi (cu excepția cazului în care nu e invers) și, astfel, se modifică și *forma* integrării sociale⁶⁵. În anumite circumstanțe, un rom va considera că Vasile românel este un *prieten* (*borato* în romani), „un vecin bun”, cineva de încredere sau un individ mizerabil și necinstit, dar, oricum ar fi, un *seamăn* cu care întreținem raporturi sociale – cearta este un raport social și încă unul intens. Cu alte ocazii și din alte motive (uneori cu aceiași interlocutori), același Vasile va fi un *gažo* („gažo-ul”, gata cu prenumele), cel care prin natură este diferit de el însuși (fără ca asta să exprime o animozitate). Nu putem vorbi în acest caz despre raporturi sociale cu Vasile, acesta nu mai participă la societatea gaborilor. „Vasile vecinul”, înainte persoană particulară, va fi devenit un simplu exemplar al unei categorii naturale, cea a *gațe*.

Sensul și valoarea pe care le îmbracă un raport social sau altul sunt astfel absolut indisociabile de contextul lui. Uneori, gaborii ne vor apărea profund integrați în ansamblul rural, interdependența funcțională și gradul de coeziune *recunoscut* părând să fie chiar mai importante între ei și vecinii lor *gațe* decât între ei și ceilalți gabori; altelei aceiași vecini vor fi „aruncați” în afara societății. Ce concluzii pot fi trase de aici? În primul rând, că trebuie abandonată definitiv logica funcționalistă ce reifică societatea și imobilizează raporturile sociale. Grupurile sociale nu se lasă reduse la natura legăturilor care le fac să trăiască, deoarece acestea nu sunt stabilite o dată pentru totdeauna și nici nu ne permit să trasăm contururile definitive ale unei structuri sociale date⁶⁶. Solidaritatea organică și cea mecanică nu pot fi distinse decât în mod contex-

64 Cf. cap. 4.

65 Ceea ce nota Weber, relativizând numaidecât distincția făcută de el între „sociere” și „comunalizare”: „Totuși marea majoritate a relațiilor sociale au în parte caracterul unei comunalizări și în parte caracterul unei socieri. Orice relație socială, oricât de rațională ar fi în finalitatea ei și oricât de lucid ar fi fost ea instituită și determinată ca scop (de exemplu o clientelă), poate da naștere unor valori sentimentale care depășesc scopul stabilit prin libera voință”, *Économie et société*, op. cit., p. 79. Într-o altă perspectivă, a se vedea și recentele lucrări ale lui R. Brubaker asupra utilizării cotidiene a etnicității la Cluj, *Politică naționalistă și etnicitate cotidiană într-un oraș transilvănean*, traducere de Andreea Lazăr, Editura ISPMN - Kriterion, Cluj-Napoca, 2010 (2006).

66 Adică modul în care raporturile sociale se organizează între ele.

tual: numai *judicata* ne permite să decidem dacă un anumit raport social este înaintea de toate un raport de similitudine sau unul de complementaritate, și nu o natură intrinsecă a raporturilor.

Dacă admitem că fiecare grup social este astfel prin natură integrat și că gradul de integrare nu poate fi evaluat decât contextual, înseamnă asta că ideea de integrare socială devine inutilă? Nu, după părerea mea, dacă suntem de acord că grupurile sociale nu sunt ansambluri date o dată pentru totdeauna, care se potrivesc unele în altele și în care ar domina solidaritatea organică sau solidaritatea mecanică. Noțiunile de integrare a societății și de integrare a individului în societate rămân atunci fructuoase: ele ne împiedică să considerăm „societățile” ca entități date, închise și împietrite (ipoteza primordialistă), dar ne interzic și să vedem indivizii ca simple „șuruburi” în motorul social (ipoteza funcționalistă) sau ca actori omniscienți care acționează prin și pentru ei înșiși (ipoteza instrumentalistă).

Mutând accentul pe raporturile interpersonale (singurele pe care le observă, la urma urmelor, etnograful) și pe modul în care sunt percepute de cei vizați, ideea de integrare socială permite să înțelegem cât mai judicios cu putință acest roman al gaborilor. Mi se pare că vom putea înțelege astfel felul în care oamenii trăiesc în societate, dar și felul în care „produc societate pentru a trăi”⁶⁷. Căci nu mai este vorba despre „comunitatea gabor” integrându-se în „societatea majoritară” (perspectiva care nu face decât să amestece substanțele sau limitele fără a îngădui să se vadă felul în care interacționează realmente indivizii), ci despre o societate a gaborilor creată de relații sociale. Integrarea socială ar putea fi astfel înțeleasă ca mișcarea reciprocă prin care doi subiecți intră în relație. Ea nu pune în joc indivizi izolați și grupuri deja constituite (societatea, comunitatea), ci *persoane* care, prin ele însele, dau viață colectivităților imaginate. Afirmarea colectivă nu este un scop în sine, ea este *mijlocul* prin care doi subiecți acționează împreună asupra lumii și, astfel, se perpetuează ca subiecți.

Concluzie: societatea gaborilor, romanes

Ceea ce ar putea fi desemnat ca „societatea gaborilor” nu va fi deci „totalitatea celor care își spun gabori”, nici măcar o totalitate imaginară sau potențială: cei vizați nu sunt toți de acord cu privire la cine sunt, în mod concret, toți semenii lor. *Ideea* le pare evidentă („Ei bine, sunt de-ai noștri, romii noștri!”), dar în realitate vom observa că această comunitate ideală are o geometrie

67 Cf. M. Godelier, *L'idéal et le matériel, Pensée, économie, société*, Fayard, Paris, 1984.

variabilă⁶⁸. Pe de altă parte, dacă ar trebui să considerăm societatea gaborilor ca fiind ansamblul celor pe care romii îi numesc „Noi”⁶⁹, aceasta ar fi una insesizabilă: în funcție de circumstanțe, avem de-a face doar cu membrii unei vițe anume, cu locuitorii din acest sat (*gațe* și *țigani* la un loc), cu cei care își spun gabori sau cu alți romi (în opoziție cu *gațe* și cu *rumungurii*), cu transilvăneni în general sau cu toți locuitorii României etc. Se poate observa că această abordare de tip matrioșka a societăților și a identității nu este una satisfăcătoare pentru că este cu totul incapabilă să dea seama de evidența prin care gaborii sunt *romane roma* atunci când interacționează cu *gațe*. Mai degrabă decât să vorbesc despre „societatea gabor”, voi adopta astfel ideea de „societate a gaborilor” pentru a centra în mod explicit atenția asupra *modului* în care *romane roma* sunt în societate, și nu asupra ideii de societate *dată* care, în ciuda tuturor precizărilor necesare, va îmbrăca mereu un sens reificator.

Va trebui deci să înțelegem de acum înainte prin „societate a gaborilor” ansamblul raporturilor sociale pe care le întretin *roma* cu cei pe care îi recunosc, într-un fel sau altul, ca semeni. Acești semeni, diferiți unii de alții, sunt în mod evident și înainte de toate ceilalți gabori, dar nu numai, ci dimpotrivă⁷⁰. Ne vom desprinde astfel, cred, de sensul comun al „identității”, percepută drept ceea ce *distinge* doi indivizi și două grupuri, pentru a reveni la sensul ei originar: și anume ceea ce face asemănători doi indivizi (sau două grupuri) în raport cu un al treilea⁷¹.

În această perspectivă, societatea nu este un ansamblu de indivizi, ci un *sistem de relații* între aceștia. Mă alătur aici lui Maurice Godelier, care afirmă că „o societate nu are un sus, nici un jos și nici nu este un sistem de niveluri suprapuse. Este un sistem de relații între oameni. [...] Dar, ca orice relație socială, ea include o parte ideală, o parte de gândire, de reprezentări; aceste reprezentări nu sunt doar forma pe care o îmbracă aceste relații pentru conștiință, ci fac parte din conținutul ei. [...] Departe de a fi o instanță separată de relațiile sociale [...] ele sunt o parte a relațiilor sociale de îndată ce acestea din urmă încep să se formeze și sunt o condiție a formării lor”⁷². Căci tocmai această „parte

68 Cf. Partea a doua.

69 Cf. E. Leach, „Societate”, în P. Bonte și M. Izard (ed.) *Dicționar de etnologie și antropologie*, op. cit., p. 630. Poate fi considerat o societate un grup de ființe umane care spun „noi” și care „este înzestrat cu capacitatea de a-și autoreproduce existența colectivă în funcție de un sistem de reguli de acțiune a cărui durată de viață o depășește pe cea a fiecăruia dintre indivizii care i se supun”.

70 Găsim talmeș-balmeș, în diferite limbi și în dezordine vecinii (*vecinuri*), *români*, *țigani*, *magyari*, *roma*, *francezii* etc.

71 Perspectiva de „triangulare” adoptată, deși într-un demers puțin diferit, și de J.-L. Amselle în *Branchements*, Flammarion, Paris, 2001.

72 M. Godelier, *L'idéal et le matériel*, op. cit., pp. 171-172.

ideală” este aceea care permite/obligă organizarea relațiilor sociale într-un sistem. Acest mod special al gaborilor de a pune într-un sistem raporturile sociale corespunde lui romanes *in extenso*: felul de a fi *romane roma*. Acest romanes gaborii îl trăiesc în mod intens și unanim recunoscut împreună cu ceilalți gabori, dar și, zi de zi, în compania tuturor celor cu care spun „noi”. Căci ei nu încetează să fie *romane roma* spunând „noi” în compania lui Vasile, *gažo*, ci dimpotrivă.

Că anumite aspecte ale romanes-ului gaborilor pot să se asemene cu romanes-ul „altor romi” (din România sau de aiurea) este incontestabil, vom vedea numeroase exemple în acest sens. Dar vom constata și că pot fi comparate cu modurile de a fi și de a face ale altor oameni care sunt cultural și geografic destul de îndepărtați de *roma*. În sfârșit, acest romanes al gaborilor este, *ca sistem de relații sociale*, indisciabil de un context istoric și sociocultural particular: rămâne *in sine* un fapt propriu, incomensurabil nu prin conținutul său, ci prin modul în care se desfășoară reactualizându-se neîncetat într-un context particular, aflat el însuși în mișcare. Similitudinile între diferite „romanes” nu pot constitui astfel dovada existenței unei „identități rome” supracomunitare, depășind particularitățile fiecărei comunități pentru a trimite la o esență primă, ci, mai sigur, expresia unei *comunități de situație* (imersiunea) într-o istorie și într-o societate europene în parte comune (mai mult sau mai puțin, în funcție de itinerariile unora și ale altora). Mai degrabă decât o „țiganitudine” oarecare, ceea ce au în comun diferitele societăți numite țigănești sunt „Ceilalți” identici *in anumite privințe*. Iar ceea ce au diferit sunt aceiași „Ceilalți”, diferiții unii de alții *in anumite privințe*.

Pentru a înțelege de ce și în ce fel gaborii noștri pot afirma faptul că ei sunt *romane roma* atunci când spun „noi” cu Vasile românul, Ioșka ungurul, Nicolae *țiganul*, dar și cu domnul etnograf francez, trebuie să ne familiarizăm cu contextul transilvan. Numai așa vom putea înțelege sensul și motivele de a se recunoaște ca semeni. Este deci timpul să intrăm mai adânc în miezul subiectului și să începem să vorbim o limbă pe care gaborii o cunosc, cea a *gaže* alături de care trăiesc de generații, și nu doar jargonul, cu totul straniu, al etnologului și al cititorilor săi.

Gabori, țigani, români, *magyar*...: romii noștri în România

În capitolul precedent a fost discutat modul în care unii literați care nu sunt romi, inclusiv etnologi, percep comunitățile zise țigănești. Am putut astfel să tragem câteva concluzii provizorii pentru abordarea noastră a *romane roma*, prin intermediul ideii de societate a gaborilor văzută ca un sistem de relații sociale și nu doar ca o entitate simplă completă (a trăsăturilor culturale) sau închisă (a frontierelor). Va fi vorba aici, într-un prim moment, despre cu totul altceva – deși cuvântul „*Tsigane*” (în limba franceză) sună la fel cu „țigan” (din limba română): despre familiarizarea cu contextul simbolic românesc și, în mod specific, cu cel transilvan, pentru a înțelege în ce fel s-a impus imaginea *țiganilor* în acest spațiu comun. Această figură este o construcție fundamental ambivalentă, și tocmai această ambiguitate o face atât de eficientă și numai „bună de gândit”¹ de către toți cei care trăiesc în România, ieri ca și astăzi.

Așa cum am precizat mai sus, am tradus românescul „țigan” (ca și termenul maghiar *cigány*) prin „*țigane*” pentru a-l deosebi de „*Tsigane*” din țigantologie, pe care l-am întâlnit în primul capitol². Vom vedea, de-a lungul acestor pagini, cât de profund este integrată societatea gaborilor în contextul național și regional, și vom încerca să înțelegem de ce și în ce fel *romane roma* pot să își afirme astăzi o identitate specifică, în public și în privat, deopotrivă din cauza și datorită acestor reprezentări asupra țiganilor.

- 1 Cf. D. Sperber, „Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement”, *L'Homme XV (2)*, Paris, 1975.
- 2 „*Tsigane*” în franceză este un nume propriu (chiar dacă face trimitere la o realitate socială, el se referă la ideea de „popor”), de unde și litera majusculă, la fel cum scriem cuvântul Marțieni. În limba română este vorba despre un substantiv comun (antonimul lui „țăran”), de unde și absența majusculei.



2.1. Țiganiile din România, scurtă istorie a unei reprezentări moderne

2.1.1. Țiganul: partea întunecată a României

Spre deosebire de francezescul „*tsigane*”, care desemnează în mod neutru o realitate etnico-istorică obiectivă (în opoziție cu alți termeni populari mai conotați, precum „*bohémien*” sau „*romanichels*”), cuvântul „țigan” din limba română este un termen popular emanent peiorativ și imposibil de separat de o judecată de valoare. Țiganiile sunt Ceilalți, cu pielea puțin închisă la culoare, care cerșesc, fură, adună gunoiul, nu muncesc, fac trafic sau, reversul poveștii, se îmbracă precum niște sălbatici, își mărită fetele înainte de pubertate, vorbesc tare pe stradă, se bat mai tot timpul, practică meserii arhaice... Lista stereotipurilor negative este, evident, departe de a fi epuizată. Alături de această înșiruire depreciativă, găsim totuși câteva trăsături mai ambigue, care pot să aibă conotații pozitive și negative în același timp, în funcție de context: țiganul este descurcăreț, vorbăreț, șmecher, bun muzician etc. De altfel, este interesant de observat că pentru a trece de la atribute evident negative la o serie de judecăți mai puțin severe a fost nevoie să se renunțe la plural în favoarea singularului. Ceea ce este într-adevăr problematic pentru români sunt Țiganiile în ansamblul lor, ca o categorie (socială/simbolică) negativă. Luați individual lucrurile stau altfel, voi reveni asupra acestui aspect.

Într-un articol despre imaginea țiganilor în presa românească, Katarina Matei arată că atitudinile „negative, injurioase, calomnioase până la paroxis-tice (incitare la pogrom)” care se exprimă prin intermediul unor stereotipuri negative sunt relativ majoritare în eșantionul de presă pe care ea l-a studiat. Dar dincolo de ceea ce ar da de gândit, violența anumitor scrieri (mai ales, fără îndoială, cele din presa de extremă dreaptă), din 93 de articole extrase din nouă publicații, 45 exprimau, conform Katarinei Matei, o „atitudine obiectivă, favorabilă, de compătimire sau pitorească [adică tratau aspectul exotic al unor țigani: chiromanție, muzică...]”³. Atitudinile sunt astfel aproape egal repartizate în acest eșantion, deși găsim cele mai mari scoruri la cele două extremități ale scalei: 32 de articole „obiective, neutre sau favorabile” și 30 de articole „negative, injurioase și/sau calomnioase”. Autoarea consideră că „în articolele care au o atitudine negativă și foarte negativă nu sunt căutate niciodată explicații, nu se fac analize, autorii utilizând automat stereotipuri.

3 K. Matei, „Entre lieux et ailleurs: l'image des tsiganes dans la presse roumaine”, în *Tsiganes d'Europe, Études tsiganes*, nr. 1, Paris, 1993, p. 145.

2.1. ȚIGANII DIN ROMÂNIA, SCURTĂ ISTORIE A UNEI REPREZENTĂRI MODERNE

Aceste articole nu tratează problemele țiganilor, ci problema frustrărilor celor care nu sunt țigani: «noi suntem săraci», «noi trăim în incertitudine și nesiguranță»; țiganii sunt cei vinovați pentru toate aceste lucruri. Țiganii sunt doar pretextul care permite descrierea tuturor lipsurilor și nenorocirilor celor care nu sunt țigani.”⁴

K. Matei și-a publicat articolul în 1993, la puțină vreme după confruntările dintre țigani și alți săteni din câteva localități⁵: în octombrie 1990, în județul Constanța (32 de case ale țiganilor au fost distruse), în aprilie 1991, în două localități din județul Giurgiu, când 40 de case au fost incendiate, apoi în vara aceluiași an la Vălenii Lăpușului (Maramureș); în fine, în septembrie 1993 la Hădăreni (Mureș) trei țigani și un român au fost uciși în timpul violențelor dintre două comunități rurale. Este adevărat și că în acea perioadă problemele incitării la pogrom și la ură rasială erau de actualitate: mișcările de extremă dreaptă, precum Partidul România Mare, exploatau din plin tematica „*țigani-lor, plagă națională*”.

La sfârșitul ciudatei sale Revoluții și în vremea războiului din Iugoslavia, anumiți observatori vedeau astfel România drept o victimă a violențelor interetnice (ciocnirile au opus și maghiari și români în timpul evenimentelor din 1991 din Târgu-Mureș): pentru unii, sfârșitul regimului socialist (pentru care *țiganii* nu existau ca minoritate), precum și dezvoltarea unei prese populiste conjugată cu dificultățile economice ar fi eliberat resentimentele de secole ale românilor față de țigani. „Obstinația cu care guvernul neagă orice caracter etnic al violențelor este la fel de prejudiciabilă în rezolvarea concretă a acestor probleme. [...] Astfel, prezentarea sistematică a situației dintr-o perspectivă exclusiv socială ocultează mare parte din cauzele profunde și reale ale problemei, neglijând fenomenul de respingere crescândă a unei întregi populații, asimilate în ansamblul ei cu un grup deviant și asocial”⁶, estimează E. Pons.

În cursul aceluiași ani '90 asistăm la dezvoltarea unor fundații și asociații rome românești, cum ar fi Federația Etnică a Romilor din România, Rromani Criss, Uniunea Democratică a Romilor din România etc. Susținută de ONG-uri internaționale și de instituții europene, această mișcare nu conduce la recunoașterea minorității rome ca „minoritate națională”, la numirea de reprezentanți ai acesteia în diferite organisme ale aparatului de stat și la crearea în

4 *Ibid.*, p. 147.

5 După E. Pons, „S-au înregistrat 36 de atacuri violente împotriva rromilor din România” între 1989 și 1995. *Țiganii din România: o minoritate în tranziție*, traducere de Gabriela Ciubuc, Compania, București, 1999 (1995), p. 102.

6 *Ibid.*, p. 124-125.



2005 a Agenției Naționale pentru Romi⁷. Sunt mișcări militante care au impus treptat folosirea termenului *rrom* în limba oficială, în locul disprețuitorului *țigan*. Dar nu era suficientă schimbarea vocabularului prin trecerea de la *țigan*, plagă socială definită negativ, la termenul de *rrom* al bunei-cuviințe oficiale, „minoritate etnică” definită pozitiv prin istoria sa (redescoperită), prin tradițiile sale (muzeificate), pe scurt, prin identitatea sa „esențială”, pentru a face să dispară reprezentările fundamental ambivalente și profund înrădăcinate. Ideea de *rromi* ca avataruri postcomuniste ale țiganilor din țiganologie este cu totul neputincioasă în fața unei realități socioculturale multisekulare din care personajul *țiganului* face parte integrantă.

Astfel, diferitele recensăminte care au avut loc după 1990 au arătat modul în care trecerea de la *țigani* la *rromi* în documentele oficiale nu a ajutat la o mai bună înțelegere a realităților. Recensământul din 1992 a numărat 409 723 de țigani, adică 1,8% din populația totală⁸; în schimb, Federația Etnică a Rromilor a estimat în aceeași perioadă că populația de țigani număra 2,5 milioane de indivizi (ceea ce face din ea prima minoritate națională, înaintea maghiarilor), în vreme ce Elena și Cătălin Zamfir au evaluat în 1993 că „numărul țiganilor care au încă un mod de viață tradițional sau apropiat de tradiție”⁹ se ridică la 1 010 000. În funcție de metoda de calcul, recensăminte stabilite pe o bază declarativă sau estimări făcute din exterior după diferite criterii, se obțin rezultate care variază de la dublul cifrei până la de șase ori mai mult... După 1990, observatorii estimează că, dat fiind caracterul profund peiorativ al termenului *țigani*, numeroși țigani preferă să se declare români sau maghiari, în funcție de regiune.

La recensământul din 2002 se abandonează deci cuvântul *țigani* și se propun următoarele rezultate „după etnie”: 535 250 *rromi* (adică 2,5% din populație), 19 409 000 români (89,5%) și 1 434 377 maghiari (6,6% din populație)¹⁰. Rezultatele „în funcție de limba maternă” indică 241 617 de persoane care au declarat că vorbesc limba romanes ca prima limbă¹¹. Dacă

7 Agenția Națională pentru Romi, organ de stat direct atașat guvernului (directorul său are rang de secretar de stat).

8 E. Pons, *ibid.*, p. 7.

9 E. Zamfir și C. Zamfir (coord.), *Țigani: între ignorare și îngrijorare*, Editura Alternative, București, 1993, p. 60.

10 Ultimul recensământ, din octombrie 2011, cifrează populația „roma” la 619.007 (3,2%) din populația totală de 19 042 936 de persoane, conform comunicatului oficial al INS: <http://www.insse.ro/cms/files%5Cstatistici%5Ccomunicate%5Ccalte%5C2012%5CComunicat%20DATE%20PROVIZORII%20RPL%202011.pdf>. (N. red).

11 În vreme ce categoria celor care au declarat limba maghiară ca limbă maternă ajunge la 1 447 544, respectiv cu 13 167 de persoane mai mult decât „etnicii” maghiari. Cu siguranță că există un anumit număr de „romi” care trăiesc în regiuni cu populație majoritar maghiară.

menținem estimarea medie a Elenei și a lui Cătălin Zamfir, aceea a existenței unui milion de țigani în România, atunci înlocuirea *țiganului* cu *rrom* nu pare să constituie o evoluție semnificativă pentru mai bine de jumătate din cei în cauză, care preferă să se declare „român” sau „maghiar”. Nu trebuie căutate aici urmele stăruitoare ale unei „rușini a faptului de a fi țigan” resimțite personal, ci motive pe care cercetările de teren, spre deosebire de statistici, pot să le facă înțelese. Așa cum am văzut, gaborilor nu le este rușine să se declare *țigani*, precizând numaidecât: „Dar atenție! Nu un țigan ca ceilalți etc.”. În limba română, ei preferă termenul de *țigan* în locul celui de *rrom*, considerat în continuare mai stigmatizant pentru că este complet rupt de realitățile lor cotidiene. Anumiți romi mi-au zis că s-au declarat „maghiari” sau „români” în 2002 pentru că nu aveau nicio idee despre ce înseamnă *rrom*: pe hârtie, ca și la televizor, *țiganul/rromul* este Celălalt, cel care nu este din nația gabor. Aceiași gabori care afișează în mod vizibil semnele exterioare ale identității romanes: mustață și părării mari, fuste lungi și colorate... Atunci când se declară „maghiar” sau „român”, ei nu încearcă așadar să ascundă o identitate rușinoasă, ci spun cu totul altceva.

Cu toate acestea, în ochii instituțiilor europene, ai ONG-urilor și ai mișcărilor activiste, „problema romilor” în România este departe de a fi „rezolvată”. O întregă literatură este consacrată acestor familii percepute ca trăind „într-o mizerie materială și psihologică”¹². Această reprezentare mizerabilistă a României și a țiganilor ei nu este un fenomen recent; dimpotrivă, ea își trage seva dintr-o tradiție literară seculară.

2.1.2. De la sclavagism la „tranziția” postcomunistă: viziunea mizerabilistă

În paralel cu organismele oficiale și cu programele lor, o mulțime de observatori occidentali, de multe ori în colaborare cu intelectuali țigani locali, au străbătut România în cursul anilor '90, așa cum o făcuseră „diplomați” și alți literați de la Paris, Londra, Viena sau Berlin la sfârșitul secolului al XIX-lea, imediat după slăbirea influenței otomane. Întocmai ca predecesorii lor cu joben, scrierile călătorilor oferă astăzi o imagine sumbră și unitară asupra țiganilor din România și, de aici, asupra țării în sine. Militantă printre militanți, iată ce scrie Claire Auzias în legătură cu un sejur în România:

12 Jacky Lebas, *Roumanie*, Anako Éditions, Fontenay-sous-Bois, 1994, p. 137.



„Traversarea inutilă a țării dintr-o parte în alta. Suceava-București cu trenul. Nu este nimic de văzut. Totul este plat [...]. Țevi ruginite, spații învechite. Intru din nou în panică. Ce se poate face în această țară? Romii din unele localități sunt cu adevărat murdari, își lasa gunoiul peste tot. Dar și moldovenii fac la fel. De la țărani au învățat aceste practici, nu ei le-au inventat. Țară subdezvoltată în care numai petele de culoare de pe fustele colorate ale țigăncilor tradiționaliste aruncă o lumină strălucitoare asupra acestui ansamblu învechit. De câte generații mai e nevoie pentru a se umaniza?”¹³

J.A. Vaillant, călător în principatele române cu 140 de ani mai devreme, scria la rândul său în *Istorie adevărată a țiganilor adevărați*:

Cine sunt oare acele dobitoace pe care le zăresc în negura înserării ? Umblă de colo-colo când în patru labe, ca șobolanii, când în două picioare, ca maimuțele; după cum se apleacă sau se ridică [...] Doamne sfinte, sunt oameni, sunt țigani! Sunt șase, plus un băiețandru care îi supraveghează. Scot nisip din râu. Trupurile lor sunt spoite cu un strat gros de smoală, poartă lanțuri de fier la picioare și jug la gât. Inelul jugului are trei vârfuri lungi care îi împiedică să-și sprijine de el capul.¹⁴

După un secol și jumătate, viziunea călătorilor nu pare să fi evoluat prea mult... Să însemne asta că România și țiganii ei au rămas în același punct ca la mijlocul secolului al XIX-lea? Sunt autori care susțin că nu s-a schimbat nimic. Cum nu găsim urma acestor țigani de altădată decât în documente ale gaze, ale celor care nu sunt țigani, ajungem să ne imaginăm că istoria lor este exclusiv cea a respingerii la care sunt supuși de aceștia din urmă, așa cum este consemnată în registre. Dar, dacă „țiganii formează un grup care se distinge [de populațiile din jur], ei sunt în egală măsură și personajele unei vaste secvențe istorice care, în Europa, a văzut cum societatea se organizează în funcție de principiile feudalității, apoi de cele ale capitalismului și ale socialismului”¹⁵.

Dar mai trebuie și să ai mijloacele prin care să fie înțeleasă această „vastă secvență istorică” și, din păcate, acest lucru nu este întotdeauna ușor în ceea ce privește țiganii din România. De la o lucrare la alta, sursele sunt adeseori aceleași și autorii se citează între ei în mod constant. Istoriografia celor de-

13 C. Auzias, *Les Poètes de grand chemin, voyage avec les Roms des Balkans*, op.cit., p. 325.

14 J.A. Vaillant, *Histoire vraie des vrais bohémiens*, Paris, 1857, citat de E. Pons, op. cit., p. 18.

15 M. Stewart, *Brothers in Song*, op. cit., citat și tradus de P. Williams în „Ethnologie, déracinement et patrimoine. À propos de la formation des traits culturels tsiganes”, în D. Fabre, ed., *L'Europe entre cultures et nations*, Editions MSH, Paris, 1996, p. 291.



2.1. ȚIGANII DIN ROMÂNIA, SCURTĂ ISTORIE A UNEI REPREZENTĂRI MODERNE

semnați ca *țigani* se vede adesea redusă la scrierile notariale pe care le găsim în arhive. Numeroși sunt atunci autorii implicați, căci ei erau până de curând cam singurii interesați de aceasta pagină de istorie românească și care nu au văzut în acest trecut decât o nesfârșită suită de excluderi și de persecuții¹⁶, uitând că au pe nas niște ochelari care le modifică percepția.

Iată ce ne arată asemenea ochelari: În urma „sosirii” lor în țările române (adică în provinciile Moldova și Țara Românească) la sfârșitul secolul al XIV-lea, grupurile de țigani au fost reduse la sclavagism (robie), dependente de stăpânii de moșii, de mănăstiri sau direct atașate coroanei princiare. Abolirea sclaviei și emanciparea țăganilor nu are loc decât în a doua jumătate a secolului al XIX-lea (între 1846 și 1864, în funcție de regiune).

Marcel Courtiade estimează astfel că „[...] la sfârșitul celor cinci secole cu un asemenea tratament, o serie de consecințe negative marchează profund relațiile romi/ne-romi în țările române [și că] este important să se ia în considerare comportamentul grupurilor sociale din România prin prisma percepției postsclavie a lumii”¹⁷. C. Auzias nu spune nici ea altceva: „Antițiganismul din România moștenește pasivul a cinci secole de sclavie. Orice fiu de boier și fecior de ofițer român vede în țigani sclavii de odinioară, cu toate consecințele negative ale unei astfel de condiții”¹⁸.

2.1.3. Rațiuni istorice ale unei familiarități

O astfel de percepție a realității contemporane românești (dar și a istoriei ei) dovedește o miopie pronunțată din mai multe motive. Este necesară, pentru argumentare, revenirea asupra câtorva aspecte importante ale istoriei marilor regiuni care formează România de astăzi și anume principatele moldo-valahe și Transilvania. În vreme ce majoritatea statelor europene se mulțumeau în secolul al XV-lea și al XVI-lea să ignore sau să alunge trupele de „egipteni”, indezirabili, autoritățile principatelor Moldovei și Țării Românești, dar și cele din Transilvania, le fixează durabil în acest peisaj, acesta fiind pentru ele un mijloc „de a menține prin forță și cu bună știință o mână de lucru considerată

16 Vezi, de exemplu, I. Hancock, *The Pariah Syndrom*, Karoma Publishers, Ann Harbor, 1987. Pentru o istoriografie contemporană, mai puțin orientată, dar mai bine documentată, vezi V. Achim, *Țiganii în istoria României*, Editura Enciclopedică, București, 1998 și L. Piasere, *I rom d'Europa*, GLF, Editori Laterza, Roma, 2004, pp. 35-44.

17 M. Courtiade, „Quelques repères psych(olog)iques dans l'histoire des Roms de l'Est”, în C. Auzias, *Les Familles roms d'Europe de l'Est*, op.cit., p. 17.

18 C. Auzias, *Les Tsiganes ou le destin sauvage des Roms de l'Est*, op.cit., p. 39.



indispensabilă”¹⁹. Oricine se uită peste realitățile Evului Mediu de pe aceste tărâmurii își dă repede seama că românii de azi, departe de a fi moștenitorii „sclavagiștilor” și ai altor boieri din vechiul regim, sunt mai degrabă descendenții unei țărănii în mare parte înrobite din secolul al XIV-lea până în secolul al XIX-lea, pe care, după unele mărturii, *țigani* nu aveau de ce să fie invidioși.

Mulți călători au făcut cunoștință atunci cu starea mizeră a locuitorilor din Țara Românească și Moldova în decursul secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea. Consulul Fromond al Franței scria în 1817: „Nu s-a văzut ceva mai trist decât viața acestui popor valah, pradă tuturor umilinelor sclaviei, ajuns să fie bucuros când nu mai are nimic de dat, așteptând-și mântuirea doar de la nemăsurata lui sărăcie”²⁰. Descrierea cătunelor mizerabile, cu bordeie din lut săpate în pământ, departe de drum pentru a nu atrage jefuitori, sunt extrem de numeroase²¹ în această perioadă tulbură, în care pe teritoriul viitoarei României trebuie înfruntată prezența Rusiei și a Turciei pentru o perioadă de mai bine de 40 de ani²².

G. Panaitescu consideră astfel că „destinul țiganilor este atât de apropiat de cel al țăranilor, încât este imposibil să vorbești despre țigani înrobiți fără a menționa în același timp țărani înrobiți”²³. În lucrarea *O istorie a țiganilor*, David Crowe menționează în acest sens pagini prețioase despre sclavia țiganilor din România²⁴. Se poate observa modul în care condițiile lor materiale de existență erau mai mult sau mai puțin asemănătoare cu cele ale iobagilor, autorul estimând că aplicarea în 1864 a reformei agrare în principatele române „a acordat țăranilor din România deplină libertate personală, i-a eliberat de toate datoriile feudale și de zeciuiei și a eliminat toate restricțiile privind

- 19 F. de Vaux de Foletier, „L'esclavage des Tsiganes dans les Principautés roumaines”, în *Études tsiganes*, 1970/3, p. 24. Pentru o panoramă istorică a principatelor române și a Transilvaniei în Evul Mediu, vezi G. Castellan, „Chapitre IV. Les États vassaux de la Porte: Valachie, Moldavie, Transylvanie, Raguse, jusqu'en 1566”, în *Histoire des Balkans, 14^{ème}-20^{ème} siècle*, Fayard, Paris, 1991, pp. 148-167.
- 20 Citat de Neagu Djuvara, *Între Orient și Occident. Țările române la începutul epocii moderne*, traducere de Maria Carpov, Editura Humanitas, București, 2002 (1989), p. 218.
- 21 *Ibid.*, pp. 219-224. Un articol al lui P.H. Stahl a permis nuanțarea acestei imagini sumbre a bordeielor: vezi „L'habitation enterrée dans la région orientale du Danube (19^{ème} et 20^{ème} siècles)”, în *L'Homme*, Volume 12, nr. 4, Paris, 1972, pp. 37-61.
- 22 Războiul austro-ruso-turc din 1788-1792, războiul ruso-turc din 1806-1812, banditism generalizat, revolte locale, ocupația turcă din 1821-1822 și un nou război între Turcia și Rusia în 1828...
- 23 G. Panaitescu, „Gypsies in Wallachia and Moldova: a chapter of economic history”, *Journal of the Gypsy Lore Society*, Third series, Vol. 20, nr. 2 (aprilie 1941), p. 67.
- 24 D. M. Crowe, *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*, St Martin's Griffin, New York, 1994, pp. 106-120.

2.1. ȚIGANII DIN ROMÂNIA, SCURTĂ ISTORIE A UNEI REPREZENTĂRI MODERNE

mobilitatea lor. [...] Dobândirea libertății totale de către țărani din România a inclus și țiganii, a căror emancipare era acum completă”²⁵.

La rândul său, insistând asupra importante evoluții care s-a realizat prin reforma din 1864 abolind definitiv sclavia persistentă²⁶, Catherine Durandin a observat că „legea din 1864 nu a pus capăt acestei mizerii rurale care-i șoca pe călătorii străini”²⁷. De altfel, aceștia au „furnizat un tablou precis al stării societății anilor 1840-1850: o nouă nobilime formată în secolul al XV-lea, îmbogățită printr-o importantă infuzie greacă în epoca fanariotă și structurată pe o dublă tradiție, bizantină și rusă, deține puterea politică și beneficiază de privilegiul de a fi scutită de birurile ce apasă asupra țărănimii. După Ubicini, există 3 200 de familii boierești în Țara Românească și 2 800 în Moldova, ceea ce reprezintă un total de 30 000 de indivizi. O oligarhie, formată din 70 de boieri în Țara Românească și 300 în Moldova, concentrează în mâinile sale întreaga putere de stat [formează, alături de mitropolitul de București și cel al Iașilor, adunarea extraordinară unde se alege domnul]. Neprivilegiați sunt deci contribuabilii: negustori și meșteșugari – 120 000, țărani cultivatori – 3,2 milioane de indivizi”²⁸.

Nu este vorba atât despre sclavie, așa cum este ea înțeleasă în societățile industriale din Europa Occidentală, care ar fi putut influența raporturile sociale din România modernă (din secolul al XIV-lea până în secolul al XIX-lea), cât mai degrabă despre persistența unui model feudal, profund rural, care a durat până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. În arhivele și literatura română a epocii sunt menționați *țiganii robi*, adică țigani „aserviți/captivi”, și nu *sclavi*²⁹. Spre deosebire de țărani iobagi, *țiganii* puteau avea o valoare de schimb: juridic, ei erau în mod individual parte integrantă a patrimoniului stăpânului lor. Nu se poate vorbi totuși despre un negoț cu țigani, așa cum îl găsim în alte forme istorice de sclavie. Autoritățile sau boierii erau cei care, ocazional, „lăsau moștenire”, „faceau schimb”, „vindeau” sau „atribuiau” o anumită familie sau grup de familii unui anumit domeniu. G. Potra preciza că „Țiganii nu erau vânduți de obicei numai dintr-o necesitate materială, ci de multe ori erau

25 *Ibid.*, p. 120.

26 În ciuda unei prime reforme în 1741 care, decretând-o „împotriva eticii creștine”, încercase să o stăvilească.

27 C. Durandin, *Istoria românilor*, traducere de Liliana Buruiană-Popovici, Institutul European, Iași, 1998 (1995), p. 121.

28 *Ibid.*, p. 76.

29 *Dicționarul explicativ a limbii române*, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, definește termenul de „rob” ca fiind: (În Evul Mediu, în țările române) Om aflat în dependență totală față de stăpânul feudal, fără ca acesta să aibă dreptul de a-l omori. Persoană luată în captivitate (și folosită la munci grele); captiv.



și vânzări de răscumpărare”³⁰. Încă din 1939, acest autor descrie în lucrarea sa diferitele categorii de *țigani robi*: cei care depind direct de Coroană (*țigani domnești*), de o mănăstire (*țigani mănăstirești*), sau de un boier local (*țigani boierești*). Doar câteva grupuri de țigani, în general cei domnești, erau autorizați să exercite activități artisanale (în special prelucrarea metalului), să se deplaseze liber pe un anumit teritoriu, oferind în schimb o parte din venitul lor. Toți ceilalți erau legați de un domeniu, mai mare sau mai mic, mai bogat sau mai sărac, acest fapt determinând variații majore ale condițiilor lor de trai³¹.

Istoricul francez François de Vaux de Foletier ne oferă câteva detalii despre robia *țiganilor* schițând un tablou nuanțat prin diversitatea situațiilor:

Țigani mănăstirești și cei boierești erau obligați la tot soiul de munci, inclusiv muncile pământului [...] Erau folosiți pentru sarcinile cele mai diverse: birjari, conducători de poștalion, rotari, fierari, potcovari, lăcătuși, zidari, dulgheri, cărămidari, geamgii, țesători, croitori, cizmari, jocari. Ei lucrau în bucătării, făceau pâine, aduceau apă, mai ales treburi domestice. Adăpostiți, hrăniți și îmbrăcați, ei obțineau adesea, sub formă de bacșiș, câștiguri mai mari decât salariile servitorilor occidentali. Femeile erau servitoare, croitorese, spălătorese [...] Pentru meseriile de artizanat se adăugau și profesii artistice [...], stăpânii lor observau aceste talente și își îmbogăteau personalul cu muzicieni vestiți [...]. Țigani domnești erau cei mai favorizați [din punctul de vedere al libertății de mișcare]. Plătind o taxă modică la stat, ei se bucurau de o anumită independență, hoinărind liber, cerșind sau călătorind după bunul plac. [În cele din urmă] acești țigani se bucurau de meseriile lor din orașe, iar comparativ cu țigani din mediile rurale aveau privilegii semnificative, mai ales de la mijlocul secolului al XVIII-lea. În 1757, domnul Moldovei a decis ca țigani care aparțineau de orașul Focșani să fie eliberați de sub jurisdicția judecătorilor domnești și a judecătorilor boierești.³²

30 În G. Potra, *Contribuțiuni la istoricul țiganilor din România*, Curtea Veche, București, 2001 (1939), p. 86. Anexat lucrării sale sunt reproduse 156 de documente notariale în care era vorba despre țigani (oferiți, vânduți, oferiți la schimb etc.). Cifra poate părea prea ridicată, dar perioada în cauză este de la 1600 la 1848, *ibid.*, pp. 200-316. În *I rom d'Europa, op.cit.*, L. Piasere alege să traducă termenul „robi” prin „schiavi”. Prin această opțiune, el insistă asupra diferenței de statut juridic dintre șerbi (denumiți *rûmani* în Țara Românească și *vecini* în Moldova) și *țigani*.

31 Pentru mai multe detalii, vezi V. Achim, *Țigani în istoria României, op.cit.*, L. Piasere, *I rom d'Europa, op.cit.*, și capitolul 2, „Conditions of slavery” în I. Hancock, *The Pariah Syndrom, op. cit.*

32 F. de Vaux de Foletier, „L'esclavage des Tsiganes dans les Principautés roumaines”, în *Études tsiganes*, 1970/3, pp. 25-26.

În alte regiuni care împreună cu Moldova și Țara Românească formează astăzi România, situația țiganilor nu era radical diferită. În Transilvania, robia (iobagilor, *jobbágy*, șerbi aserviți, precum și a țiganilor, *cigány*) nu a fost abolită definitiv decât în 1848. Voi reveni mai târziu asupra istoriei distincte a aceste regiuni din care își trag originea gaborii. Este suficient pentru moment să constatăm că acești țigani, de orice fel ar fi ei, sunt prezenți de mai bine de șase secole în teritoriile care alcătuiesc România actuală și că, dincolo de diferențele de statut (în funcție de faptul dacă s-au bucurat sau nu de o anumită libertate de mișcare), ei și-au construit rapid o legătură strânsă cu populațiile de țărani „autohtoni” (*rumâni* în Țara Românească și *vecini* în Moldova). Deși poziționați la baza ierarhiei sociale, ei au fost vrând-nevrând la fel de profund integrați în viața locală, în special în mediul rural.

Multe trăsături percepute în Europa de Vest ca fiind tipice „romilor” provin astfel nemijlocit din această profundă și durabilă integrare locală a grupurilor de țigani: *pomana* (masa dată în cinstea morților, la diferite termene după moarte) este, de exemplu, o structură ortodoxă română, și astăzi destul de frecventă; la fel numele care se termină cu sufixul *-ești*, referindu-se la un strămoș comun, de tipul *Gheorgheschi* (adică „de-a lui Gheorghe”), era o practică uzuală în satele românești, pe care o găsim astăzi și la anumiți romi; în fine, podoabele anumitor țigănci, confecționate din monede (galbeni), sunt inspirate direct din costumele de sărbătoare din ținuturile Țării Românești. Din acest punct de vedere, subjugarea *țiganilor* din principatele române și din Transilvania a stabilit puncte de legătură între „țăranul autohton” și „țigan” și nu a adâncit o prăpastie. Asta nu înseamnă că „frontiera etnică” (înțeleasă ca afirmare simbolică) a fost eliminată³³; dimpotrivă, ea s-a afirmat de-a lungul secolelor ca parte integrantă a identității românești moderne.

F. de Vaux de Foletier consideră chiar că „sclavia de pe moșiile boierești nu a exclus familiaritatea și chiar afecțiunea reciprocă. Un călător francez a remarcat, în 1848, faptul că «legați tot timpul de jocurile și de viața din copilărie a stăpânilor lor», țiganii angajați în casele boierești «au adus mai mult decât o simplă utilizare a serviciilor lor, adesea având un comportament părintesc pentru mica nobilime»³⁴. Sunt multe cronici (mai mult dramatice decât umoristice) care aduc în atenție relații „imposibile” între un fecior de boier amoret și o servitoare țigancă etc.³⁵. Și, într-un mod și mai izbitor, mari autori români au oferit *țiganilor*, în ceasul afirmării naționale, un loc de cinste în operele lor fondatoare.

33 Chiar dacă pare evident că „unii” *țigani* au devenit de-a lungul secolelor *români*, și invers. Căsătoriile mixte au fost interzise o vreme în Țara Românească pentru că puneau probleme autorităților.

34 F. de Vaux de Foletier, *op.cit.*, p. 26.

35 Vezi pentru câteva exemple N. Djuvara, *op. cit.*, pp. 269-275.

Câțiva țigani din literatura națională română

În decursul uneia dintre șederile mele pe teren, un rom de o anumită vârstă, respectabil și respectat, mi-a vorbit despre o carte „foarte importantă” pe care a păstrat-o cu sfințenie de-a lungul întregii sale vieți. Era vorba, în viziunea lui, de o lucrare „prețioasă” în care se vorbea despre *țigani* și despre originile lor. În fapt, el însuși nu a citit-o niciodată, dar acest lucru nu îl împiedica să creadă că această carte îmi va fi de un real ajutor în demersul meu. Pe de altă parte, manifesta o mândrie nesimulată că un astfel de obiect „foarte vechi”, care tratează istoria țiganilor, există cu adevărat. Mi-a promis atunci că mi-o va arăta... dar lucrarea nu a ajuns nicidecum în mâinile sale. S-a mulțumit la final doar să-mi spună titlul ei: *Țiganiada*. Am găsit apoi o serie de informații despre această lucrare al cărei interes mi se părea, la început, la limita anecdoticii. Și într-adevăr, din punctul de vedere al istoriei specifice a romilor care ne interesează aici, această lucrare nu prezintă niciun interes. Cu toate acestea, contextul scrierii ei, precum și temele abordate ilustrează într-o manieră evidentă preocuparea noastră, și anume locul special pe care îl ocupă *țigani* în imaginarea națională românească.

În jurul anilor 1800, Ion Budai-Deleanu (1760-1820), preot greco-catolic transilvănean, filolog și istoric, a compus ceea ce este perceput ca fiind prima mare operă literară în limba română, intitulată *Țiganiada* („sau epopeea țiganilor, poem eroico-tragi-comic”)³⁶. Inspirându-se direct din *Iliada*, Budai-Deleanu a scris o epopee în versuri care, prin intermediul țiganilor, „evocă două momente importante din istoria provinciilor danubiene: lupta aprigă purtată de Vlad Țepeș (Dracula) împotriva turcilor în secolul al XV-lea și preocupările naționaliste ale acestor provincii neunificate încă spre sfârșitul veacului Luminiilor”. Manuscrisul acestui prim monument al literaturii române, scris în limba arhaică, va fi descoperit relativ târziu (1868) și publicat în fragmente (1875-1877). A fost nevoie să mai treacă încă o sută de ani pentru că textul complet să fie publicat (în 1925); prima mare ediție critică apare abia între anii 1969-1975³⁷.

Poemul retrasează epopeea agitată a unei trupe de țigani, recrutați și înarmați de Vlad Țepeș pentru a lupta împotriva turcilor. Angajându-i, prințul îl pune la încercare pe liderul lor, Parpangel, pentru a se asigura de curajul lor

36 I. Budai-Deleanu, *Țiganiada, sau tabăra țiganilor, poemation eroi-comico-satiric*, Chișinău, Biblioteca școlară, 1998 (prima ediție în 1925). Pentru o analiză a conținutului literar al operei, vezi M. Lebarbier, „Țiganiada. Les Tsiganes dans l'épopée de Ion Budai-Deleanu et dans les contes facétieux roumains, similitudes et différences”, în *Cahiers de Littérature Orale*, nr. 30, Paris, 1991.

37 Argument al ediției franceze în curs de publicare la editura Wallâda.



2.1. ȚIGANII DIN ROMÂNIA, SCURTĂ ISTORIE A UNEI REPREZENTĂRI MODERNE

și de capacitatea lor de a se disciplina. Deși probele nu vor fi în totalitate concludente, *țiganii* continuă să lupte. După Vlad Țepeș, însuși diavolul îl va pune la încercare pe Parpangel, care va trece prin Rai și Iad, pentru ca spre final să revină (de voie, de nevoie) în lupta împotriva turcilor. Văzându-se recompensat cu un teritoriu, țiganul „erou fără voie” încearcă să-și instaleze semenii, dar aceștia se dovedesc incapabili de a se organiza și sfârșesc prin a se împrăștia. De-a lungul multiplelor aventuri care marchează călătoria alegorică a lui Parpangel și a *țiganilor* săi, Budai-Deleanu propune o critică satirică a societății feudale și clericale a epocii sale. Inspirat direct din secolul francez al luminilor (Parpangel putea fi un erou voltairian, dacă Voltaire ar fi fost român), el exprimă, prin incapacitatea acestor *țigani* de a-și organiza propria formă de conducere (aceștia ezită neîncetat între monarhie și democrație), ceea ce constituie în viziunea sa fundamentele statului modern. În final, se observă faptul că episodul istoric ales de autor nu are nimic anecdotic în el: Vlad Țepeș este considerat în istoriografia română ca fiind unul din marii apărători ai independenței țărilor române (inclusiv a Transilvaniei), într-un context istoric zbuțuit. Faptul că Budai-Deleanu a ales *țiganii* pentru a ilustra această luptă națională de întemeiere a statelor³⁸ (chiar dacă sunt recompensați printr-un teritoriu și în ciuda lipsei lor de „curaj” și de disciplină), îmi pare că ilustrează integrarea profundă a acestor *țigani* în construcția imaginarului românesc. I. Budai-Deleanu, membru al școlii latiniste transilvane³⁹, afirmă astfel necesitatea unei națiuni române, moderne și unificate... prin intermediul și mulțumită *țiganilor* lui Parpangel.

Într-un cu totul altul registru, invenția literară a termenului „țigan”, rob mizerabil și obiect de dezgust sau, mai mult, de milă, datează din secolul al XIX-lea și vine din partea unor autori prin care, încă o dată, se deschide dorința de afirmare și de „modernizare” a unei națiuni pe cale să se nască. Putem aminti aici una dintre cele mai ilustre personalități ale epocii: Mihail Kogălniceanu (1817-1891). Acesta a publicat în 1837 lucrarea *Esquisse sur l'histoire, les mœurs et la langue des Cigains connus en France sous le nom de Bohémiens*⁴⁰.

38 La această perioadă a secolului al XV-lea fac referire neîncetat istoricii români atunci când vorbesc despre punerea bazelor istorice ale României Mari, reunificate la Trianon. Transilvania nu era încă sub dominație maghiară, ci rămânea, asemenea Moldovei și Valahiei, un voievodat relativ independent.

39 „Școala latinistă”, animată de mândria originilor, a exprimat datorită corelării limbii și a culturii române cu Occidentul roman, italian și francez, și nu cu Orientul slav, grec (sau turc). Cf. „Mișcarea culturală în primul veac de dominație habsburgică asupra Transilvaniei”, în M. Lupaș-Vlasie, *Aspecte din istoria Transilvaniei*, Romania Press, București, 2001, pp. 172-181.

40 M. Kogălniceanu, „Schită asupra istoriei, obiceiurilor și limbii țiganilor, cunoscuți în Franța sub numele de Boemieni”, traducere de Angela Barbu, în Kogălniceanu, M.,





Militând cu înfocare pentru emanciparea „țiganilor”, Kogălniceanu reflectează deopotrivă la nevoia de de-feudalizare a societății românești și la construirea unei culturi naționale.

În lucrarea sa asupra „țiganilor”, Kogălniceanu deplânge soarta acestor „sclavi” (al căror număr era estimat la 200 000 în principate), uitați în „întunericul ignoranței și al barbariei”. Prin intermediul țiganilor, el vizează nobilimea boierească, aceea care se agață de privilegiile feudale. Întocmai ca I. Budai-Deleanu, și chiar dacă în acest caz se va ajunge la măsuri de ordin politic cu efecte concrete, Kogălniceanu folosește *țigani* – ca reprezentare comună – pentru a face din România o națiune modernă.

În aceeași lucrare, Kogălniceanu laudă talentele lor muzicale: „Pentru dans, muzica țiganilor este preferabilă celei a europenilor; ei dețin arta virtuozității cu mai multă măsură și cu mai multă satisfacție oferită dansatorului decât muzicienii europeni”. Prin „Europa” el înțelege Europa Occidentală, cu alte cuvinte acel model de modernitate din care trebuie în mod neapărat să ne inspirăm pentru construirea unui stat nou, dar de care să ne demarcăm prin construirea unui discurs național propriu. Lăudând felul de a dansa al *țiganilor*, Kogălniceanu „găsește o modalitate de a-și valorifica Europa sa exotică în fața unei Europe clasice, mai puțin imaginative”⁴¹, privilegiind prin aceasta muzica românească (în sensul geografic al termenului) în detrimentul unei muzici „străine”.

2.1.4. *Alter ego-ul*

Putem fi surprinși observând felul în care figura *țiganilor* participă nemijlocit, și de la bun început, la afirmarea națiunii române. Cu o prezență masivă în țările române de mai bine de cinci secole, în momentul în care România se afirmă ca un stat-națiune modern, cei desemnați ca fiind „țigani” sunt dificil de șters din acest peisaj: unii autori au estimat numărul lor ca fiind în jur de 200 000 de suflete în principatele moldo-valahe, la un total de patru milioane de locuitori, și de aproximativ 105 000 în Transilvania, după recensământul din 1880 (adică circa 5% din totalul populației)⁴². Cum să te faci că nu îi vezi? *Țigani* sunt din acest moment ridicați simbolic în postura de rămășițe anacronice ale unei societăți feudale, respinși de intelectualii români din secolul al XIX-lea. Aceștia din urmă și, bineînțeles, toți conaționali lor îi privesc rușinați, ca o parte necivilizată și primitivă a identității lor colective și în același timp

Țigani din România, Sitech, Craiova, 2008 (1837).

41 C. Durandin, *Istoria românilor*, op. cit., p. 76.

42 A. Fraser, *Țigani. Originile, migrația și prezența lor în Europa*, op. cit. p. 210.

cu sentimentul de milă care merge mână în mână cu ideea unei conștiințe încărcate: abia atunci când își va „civiliza” țiganii, România va deveni o națiune modernă, afirmă unele voci ale epocii. Este exact același sentiment pe care îl regăsim și astăzi, profund ancorat în toate segmentele populației. Tema unei Civilizații în construcție și/sau amenințate este un motiv recurent în imaginația național românească, de mai bine de un secol și jumătate⁴³.

În momentul în care cuvântul „țigan” capătă, în Franța și în alte țări europene, o dimensiune savantă, care abstractizează o populație reală scoțând-o din contextele reale în favoarea unei construcții „logice”, omonimul său românesc *țigan* se afirmă ca o figură populară față de care sentimentele sunt structural ambivalente. *Țiganul* devine un *alter ego* reprimat al românului modern, care se teme ca această parte intimă a sa să nu devină din ce în ce mai copleșitoare⁴⁴. Deși păstrându-l cu toate puterile sale departe de el, românul va îngădui mărturisirea unei identități mai profunde. Pentru că *românul* are nevoie de *țigan*: ca să-și interpreteze muzica și să-l facă să danseze la nunta lui, pentru a-i spune poveștile din trecut pe care el le-a uitat..., pentru a-l face să existe, pur și simplu, ca modern.

Precum cele două fețe ale lui Ianus, în România modernă *românul și țiganul* trăiesc la fel de bine pe *aceeași* stradă și în *aceeași* casă. Singura diferență dintre ei este că țiganul nu are un vecin care să-i reamintească permanent de imaginea angoasantă a ceea ce a putut fi el înainte de Civilizație. Țiganului nu-i este frică de sine însuși și aici poate fi cheia a ceea ce invidiază la el românul: această „libertate naivă” pe care ar fi pierdut-o devenind un om modern... Iată așadar ce semnificație poartă aceste istorii, mai mult sau mai puțin amuzante, care descriu aceste personaje. Dincolo de aceste discursuri însă, istoria politică și socială a principatelor române și a Transilvaniei nu a renunțat

43 Vezi, de exemplu, S. Antohi, *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, Polirom, Iași, 1999 (1993) și S. Antohi, *Exercițiul distanței. Discursuri, societăți, metode*, Nemira, București, 1998 (1997), Vezi, de asemenea, și V. Mihăilescu, „Nationalité et nationalisme en Roumanie”, în *En Europe, les nations, Terrain nr.17*, 1991. Lucian Boia scria într-o lucrare recentă: „Evl Mediu începe efectiv în țările române în secolul al XIV-lea, atunci când în Occident era pe sfârșite și se apropia Renașterea. Un decalaj istoric considerabil: problema românilor a fost și este încă reducerea treptată a handicapului. În plus, au fost state mici [...] Condiția aceasta, destul de modestă, chiar în raport cu vecinii, nu numai cu Occidentul, a generat în conștiința modernă a românilor un complex de inferioritate și, în mod logic, diverse tactici pentru a-l compensa”, în *România, țară de frontieră a Europei*, Humanitas, București, 2005, pp. 61-62.

44 Această angoasă românească se materializează și astăzi foarte explicit în fricile formulate regulat (în special în mass-media) de a fi copleșiți, *din interior*, de-a lungul deceniilor viitoare, de către țigani „care fac enorm de mulți copii”. Dar, dacă ar fi să ne încredem în cifrele din 1850, proporția este aproape aceeași ca în secolul al XIX-lea: în jur de 5%. Rămâne de văzut la ce (și cui) corespund concret aceste cifre...



niciodată să ofere indivizilor care se revendică de la o comunitate sau alta de țigani mijloacele de a afirma diferențele esențiale care există între ei și *țiganul* din reprezentările naționale. Iar vecinii lor, români sau unguri, sunt întotdeauna prezenți pentru a întări aceste afirmații: „Ah, dar el nu e ca ceilalți! Îl cunosc de când m-am născut!”.

Iată o manieră cât se poate de eficientă pentru un non-țigan de a recunoaște identitatea între el însuși și *țiganul lui*, păstrând în același timp *țigani*, ca o categorie, în alteritate. În cazul gaborilor, de exemplu, aceasta este pentru ei un mijloc esențial de a se afirma pozitiv în contextul interacțiunilor sătești, locale, regionale și naționale. Drept urmare, afirmațiile unor autori conform cărora „mândria de fi rom este un fenomen recent, o revoluție veritabilă care se referă înainte de toate la elitele al căror mod de viață se înrudește cu cel al oricărui cetățean român înstărit”⁴⁵ mi se par, în virtutea constatărilor etnografice de pe teren, profund inexacte. A afirma asta înseamnă a confunda toți acești termeni pe care ne străduim să-i distingem de două capitole încoace: „*tsigane*”, „*țigan*”, „*rom*” și „*rrom*”... și, prin asta, a amesteca mai multe registre de reprezentări care, chiar dacă pot coincide uneori din punct de vedere geografic și istoric, nu țin niciodată de același discurs. Or, ceea ce ne interesează aici este să înțelegem ce spun sau ce fac oamenii *atunci când* o spun sau o fac și nu să le abstractizăm discursurile pentru a le face să participe la un Adevăr smuls din context.

Gaborii nu resimt niciun fel de rușine în faptul de a fi „romi romi”, adică *řomane řoma* în limba romanes, ci dimpotrivă. Atunci când îi vorbesc de rău pe țigani și, discutând cu vecinii lor *gaže*, constată împreună că „evident, trebuie civilizați acești sălbatici, hoți și mincinoși”, că „acești țigani sunt o plagă” sau „sunt rușinea țării” etc., ei nu se desconsideră pe ei înșiși sau pe familiile lor, suferind „daune psihologice” legate de această viziunea „postsclavagistă” a lumii, despre care ne vorbesc M. Courtiade și alții. Și nici nu dau dovadă de schizofrenie pronunțată ori de ipocrizie. Dimpotrivă, ei se pot afirma ca *řomane řoma* tocmai împărtășind această reprezentare cu cei care îi înconjoară (*gaže* ai lor, oarecum).

„Țigani”, în rolul de categorie disprețuită demnă de milă, de ură sau, câteodată, de fascinație, nu există astfel decât în imaginarul național și prin propriile reprezentări. Dar toți cei desemnați ca fiind țigani din România sunt – istoric vorbind – naționali de câteva generații, indiferent de ce spun unii și alții. Chiar și ei, de îndată ce li se dă cuvântul, arată că împărtășesc în mod natural aceste reprezentări. Țiganul este „Celălalt”, cel cu care nu întretin relații, pe care îl vezi de departe, la televizor, în ziare... Faptul că personajul în cauză aparține sau

45 B. Houliat, A. Schneck, *Tsiganes en Roumanie, op.cit.*, p. 23.

nu unei comunități rome nu are nicio importanță; nu raportul său cu realul este cel care dă forță acestei imagini, ci dimpotrivă, și nimeni nu verifică ceea ce pare o evidență pentru toți.

Pare, de asemenea, important să fim atenți, ca și cu „Tsigane” din franceză, să nu confundăm o reprezentare (și rolul ei într-un spațiu simbolic comun) cu realitatea cotidiană. Aceste reprezentări au consecințe evidente asupra vieții sociale, inspirând atitudinile și discursurile unora și ale celorlalți. Prin urmare, este necesară cunoașterea și înțelegerea lor. Dar nici acest lucru nu este suficient, pentru că ele nu sunt decât o mică parte din realitatea socială și se exprimă în principal în cadrul relațiilor impersonale ale vieții „moderne”: la ghișeul unei bănci, la spital, în fața instanței (ca victimă sau acuzat, indiferent)... În loc să abordăm aceste reprezentări ca o sinteză a realității, ar fi mai folositor să le privim ca pe niște instrumente utilizate în scopuri care depășesc cu mult sensul lor original, întrucât sunt utilizate în contexte mereu specifice. Era nevoie, pentru a realiza acest lucru, să revenim la felul în care s-au construit din punct de vedere istoric modalitățile prin prisma cărora, astăzi, în Franța ca și în România, sunt percepuți *a priori* gaborii, ca *Tsiganes* și *țigani*. Rămâne de văzut în detaliu cum pot romii noștri să își afirme zilnic și concret identitatea, alături de vecinii lor, *gaže*, prin intermediul acestei reprezentări a *țiganilor*, dar nu numai: într-adevăr, ceilalți sunt mereu diferiți, în Transilvania mai ales.

2.2. „Nația gaborilor” în Transilvania

2.2.1. Un caz transilvan în complexitatea românească

Motivele diversității

Căldărari, zlătari, aurari, cărămidari, lăutari, ursari, argintari, corturari, cuțitari, fierari, cazangii, covaci, lingurari, potcovari, rudari, salahori, sfârarnari, spoitori, sitari... Tot atâtea nume de obiecte ce ar corespunde „grupurilor de țigani” din România. Toți termenii fac trimitere, în mod direct sau nu, la o anume activitate: *căldărarii* fac căldări, *cărămidarii* – cărămizi, *lingurarii* – linguri, *covacii* sunt fierari (*kovács* în maghiară), *ursarii* dresează urși, *potcovarii* sunt făurarii potcoavelor, *corturarii* trăiesc în cort și sunt adesea și *căldărari* și *spoitori* (tini-chigii), *lăutarii* sunt muzicieni etc. Chiar dacă acești termeni nu coincid întotdeauna cu comunități reale, ba chiar dimpotrivă, sau, și mai precis, chiar dacă mai multe comunități (fără nicio relație între ele) sunt adesea desemnate prin același termen, se poate înțelege de aici că modul de a percepe țiganii în zonele românești este direct legat de aservirea lor și de forma specifică pe care a



putut-o căpăta această servitute, insistând asupra specializărilor profesionale. Dar doi țigani văzuți ca lingurari în două comunități îndepărtate nu se vor recunoaște cu siguranță ca fiind asemănători și, în orice caz, nu ca lingurari.

Pentru a face să corespundă aceste denumiri cu grupurile sociale reale, ar fi nevoie să li se aplice cumva calcul entităților locale și regionale. Căci feudalitatea, care s-a menținut până la mijlocul secolului al XIX-lea în teritoriile României actuale, nu a favorizat numai o anumită specializare profesională a grupurilor de țigani. Ea a format, de asemenea, și puternice identități rurale ale unor zone (*țări* în românește)⁴⁶. Drept urmare, în toate regiunile regăsim o multitudine de „țări”: *Țara Pădurenilor, Țara Moșilor, Țara Crișului, Țara Zaran-dului, Țara Hațegului, Țara Oașului etc.* Am obține astfel o cartografie a diferitelor „grupuri de țigani”: *căldărarii* într-o anumită regiune, *ursarii* în alta... și ne-am da seama că în cadrul aceluiași teritoriu coabitează câteodată mai multe „grupuri”. O astfel de reprezentare nu ar fi totuși decât un mod de a obiectiva schematic realități extrem de schimbătoare și de imprecise pentru a se lăsa cuprinse în detaliu de către o privire distantă. Căci descendenții celor care erau ieri desemnați ca *ursari* pot foarte bine astăzi să fie vânzători de telefoane, muncitori sau angajați în comerț; este posibil ca strămoșii și bunicii lor să se fi căsătorit cu *cărămidari* din altă zonă, iar o parte dintre nepoți au devenit ulterior *lăutari*. Ar trebui oare introdusă o nouă categorie de „celulari” (altfel spus „comercianți de telefoane mobile”, celulare)? Cartografia noastră, pe care ar trebui s-o considerăm de la început lipsită de precizia necesară pentru a da seama de realitate, ne-ar îngădui totuși să ne facem o idee despre marea diversitate a grupurilor de țigani din România. Și pentru a înțelege cât de cât de ce și în ce fel aceste grupuri de *țigani* nu se consideră asemănători cu ceilalți *țigani*. Ar fi o modalitate, nu foarte corectă din punct de vedere științific, uneori absurdă, cum am văzut anterior, dar eficientă totuși de a înțelege *a priori* această diversitate și de a chibzui asupra acestor aspecte.

Situația din Transilvania este poate mai complexă decât cea din vechile principate române. Și acolo majoritatea *cigány*-lor erau aserviți și sedentari încă de la „sosirea” lor aici și, în mod similar, s-au afirmat și acolo o serie de entități locale puternice de-a lungul secolelor. Dar acestea trebuie situate în raport cu mozaicul de „națiuni” prezente în Transilvania începând cu secolul al IX-lea. Acest specific transilvănean explică, fără îndoială, de ce niciodată *romane romea* nu utilizează vreun autonom facând referire la un meșteșug sau

46 Fie că a fost vorba de domenii feudale, ecleziastice sau de comunități ale țăranilor liberi. Spre deosebire de Franța, unde se încearcă azi reînvierea acestor tradiții abia după ce au dispărut (cf. E. Weber, *La fin des terroirs, la modernisation de la France rurale*, Fayard, Paris, 1984), acestea nu sunt niciodată „moarte” în România și marchează în continuare profund realitățile contemporane.

la vreo caracteristică perceptibilă din exterior. Ei se reprezintă ca o „națiune”, aceea a gaborilor. Iar numele de „Gabor” în sine (Gavril în românește, Gabriel în franceză) nu ne spune *a priori* prea multe despre cine sunt ei.

Utilizarea termenului de *nație* (*națiune* în română, *nemzet* în maghiară) de către romi nu este întotdeauna lipsită de semnificație. Numeroase grupuri de așa-ziși romi, din România sau din altă parte, utilizează termenul de *ratsa* sau *râca* pentru a desemna fiecare unitate aparținând, din punctul lor de vedere, de ceea ce P. Williams a numit „sistem țigănesc” local⁴⁷. Membrii acestor grupuri se consideră membrii unei *ratsa* printre alte *ratse*, chiar dacă, observa L. Piasere, „romii [dintr-o anumită *ratsa*] nu sunt buni cunoscători ai altor *ratse*, și nu le pasă prea mult de obiceiurile altora”⁴⁸. Termenul *ratsa* este o modalitate pentru acești romi de a se reprezenta printre alți romi, afirmându-se în același timp ca entitate închisă în acest ansamblu încă nedefinit al „romilor”. Există, drept urmare, moduri diferite, care variază în funcție de grupuri, de a se distinge unii de alții chiar și în interiorul aceleiași *ratsa*. Romii noștri nu utilizează niciodată denumirea de *ratsa* pentru a desemna ansamblul romilor, ci o înlocuiesc cu termenul de nație. Și în interior acest termen face diferența dintre grupurile de familii⁴⁹. Importanța pe care o acordă „nației” și valoarea specifică pe care o dau acestui termen îmi pare a fi direct legată de contextul transilvan.

În cursul diferitelor mele vizite nu mi-a fost dat niciodată să aud măcar un început de ipoteză din partea romilor privind originea „denumirii nației lor”. Numeroși romi poartă patronimul de Gabor, dar sunt numeroși și cei care au alte nume: Baranca, Burcea, Stoica, Rostaș, Rafi, Pityu, Iancu sunt printre cele mai frecvente. Chiar și numele de Gabor este destul de frecvent în rândul populației din Transilvania în general, romii neavând exclusivitatea lui. Ar fi vorba, așadar, pur și simplu despre un nume larg răspândit în rândul lor (poate datorită unor strămoși comuni numiți astfel) care, dintr-un motiv necunoscut pentru respectivii, a devenit o categorie: romii lui Gabor⁵⁰ au devenit *gaborii*. Singura explicație a acestei denumiri pe care am întâlnit-o a fost pe pagina de deschidere a unui site al Organizației Gaborilor cu Pălărie din România⁵¹, asociație de romi adventiști de Ziua a Șaptea. Iată ce scrie redactorul:

47 Vezi P. Williams, *Mariage tsigane, op.cit.*, pp. 174-183.

48 L. Piasere, *Mare Roma, op.cit.*, p. 69.

49 Vezi capitolul 4.

50 Expresia „a lu’ Cutare” este foarte răspândită în România pentru a desemna descendenții unui individ. Literalmente întrebarea este (*Al cui ești?*) (*A lu’ Cutare*). Voi reveni asupra acestui aspect în capitolul 4.

51 Organizația Gaborilor cu Pălărie din România, <http://www.intercer.net/rromii-gabori>.

„Despre rromii gabori se știu puține lucruri. Numele acestui subgrup/ neam de rromi ar veni de la principele Transilvaniei, Gabriel (Gabor) Bethlen, care le-ar fi acordat unele drepturi. Influența asupra vestimentației (la bărbați) se consideră a fi de pe vremea împărăteșei Maria Tereza, care a dorit ca «*neubanater*»-ii să fie integrați, prin asimilare – de aici costumele «nemțești». Primele atestări ale acestui subgrup, în Transilvania, sunt din 1424, odată cu înființarea demnității de «voievod al țiganilor», funcție desființată în sec. XVIII, dar prezervată, ca însemn al onorabilității, prin «*tahtai*» («paharul puterii»).

Acest site nu oferă alte precizări; secțiunea „Tradiții”, realizată încă din iunie 2002 (dată la care a fost lansat site-ul), era în continuare „În construcție”⁵². De observat că relatarea despre „rromii gabori” se face la persoana a treia, un indiciu revelator pentru tendința de obiectivare a „identității” lor în raport cu non-gaborii, cei interesați se detașează... Cu toate acestea, un astfel de rezumat asupra „identității istorice a gaborilor” mi se pare valoros nu atât prin informațiile brute pe care le oferă, cât mai degrabă prin ceea ce exprimă subiacent, și anume că „nația gaborilor” este inseparabilă de contextul transilvan:

- referința la Gabor Bethlen, dincolo de ipoteza formulată, nu este lipsită de importanță: rromii adventiști se plasează astfel în descendența directă a unui prinț important, care cuprinde epoca de aur a Transilvaniei secolului al XVII-lea și prin care, mai ales, s-a instalat Reforma în Transilvania;
- în mod similar, menționarea Mariei Tereza, împărăteasă a Imperiului Austro-Ungar în secolul al XVIII-lea și ideea „noilor bănațeni” (deși în realitate este vorba despre „noii maghiari” – *újmagyar*), este importantă pentru autor ca dovadă a integrării vechilor gabori în structura regională;
- în cele din urmă, ideea de „cinstire”, exprimată prin *tahtai*, și „noblețea” „boierilor țiganilor” exprimă o valoare esențială a gaborilor, așa cum vom vedea în capitolele următoare („*Rajkane the patjivale Rôma*” – cf. capitolului 4) și răspunde unei realități istorice particulare a Transilvaniei: „națiunile nobiliare”.

2.2.2. Ardealul gaborilor: ideea de nație

„Națiunile nobiliare”

Din secolul al XV-lea până în secolul al XIX-lea, Transilvania a fost dominată din punct de vedere politic și ideologic de trei „națiuni”: maghiară, să-

52 Celelalte pagini prezintă statutul asociației și câteva fotografii și cântece religioase în romani.

sească și secuiască. Termenul *natio* utilizat în epocă în zonele ungurești, așa cum este prevăzut în documentul *Unio Trium Nationum* din 1438, nu are prea multe în comun cu sensul modern de „națiune”. El desemnează „fără echivoc un grup social sau un ordin care are privilegiile specifice. În această accepțiune a cuvântului, doar persoanele care dețin o proprietate a unui bun funciar cu titlu fie individual, fie colectiv pot face parte dintr-o «națiune»; iobagii, lipsiți de orice proprietate, fie unguri, sași sau români, erau excluși și privați de toate libertățile care le reveneau și depindeau exclusiv de seniorul lor”⁵³. „Națiunile” de atunci corespundeau în mod foarte precis cu nobilimile maghiară, săsească și secuiască, în timp ce iobagii, indiferent de apartenența lor „etnică” (sau, mai degrabă, lingvistică), erau excluși. Valahii nu pot să formeze o „națiune” pentru că aceia dintre ei care au fost înnoilați (și au fost destui de-a lungul istoriei principatului) erau *de fapt* integrați în „națiunea” maghiară de la care au adoptat datinile și obiceiurile.

Până la *Unio Trium Nationum* nu exista „nicio urmă a unei conștiințe transilvane de comunitate de interese a nobililor din Transilvania, maghiari, sași și secui. Transilvania nu era pe atunci decât o simplă noțiune geografică și, dacă era considerată o entitate oarecum aparte în interiorul Regatului Ungariei, asta nu se explica printr-o oarecare conștiință a identității popoarelor transilvane, ci prin rolul specific al voievodului (numit de către suveranul Ungariei). Deopotrivă judecător suprem, guvernator și comandant militar ale tuturor comitatelor din Transilvania, acesta era investit cu o putere care îl făcea stăpân inevitabil și peste teritoriile secuilor și ale sașilor”⁵⁴.

„Uniunea celor trei națiuni” consacra astfel o uniune de interese între ordinele dominante în fața puterii centrale maghiare, dar și în fața pericolului otoman și a revoltelor care, ca reacție la înăsprirea regimului feudal, au zguduit violent Transilvania secolului al XV-lea. Atunci când turcii și-au instalat dominația asupra principatului, un secol mai târziu, cele trei „națiuni” nobiliare și-au consolidat la rândul lor organizarea și stăpânirea asupra pieței economice și politice a țării. Transilvania, ca entitate politică distinctă de puterile vecine – Ungaria regală și Imperiul Otoman –, se născuse, inseparabilă de această concepție primordială a „națiunii”. Dacă noțiunea a evoluat în mod evident de-a lungul secolelor, în funcție de marile evoluții istorice europene (reprezentate aici de afirmarea puterii prințului în secolul al XVII-lea, Gabor Bethlen fiindu-i arhetip în acest sens; de dominația habsburgică din 1711 până

53 „Cele trei «națiuni» din Transilvania (1360-1526)”, în B. Köpeczi, ed., *Histoire de la Transylvanie*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1992, p. 218.

54 *Ibid.*, p. 219.

în 1849; apoi de avântul ideilor naționale „burgheze”), ideea de „națiune nobiliară” a fost totuși cea care a structurat identitatea politică din Transilvania.

Ce loc puteau atunci să ocupe „trupele de țigani” sau de „egipteni” în această ierarhie a națiunilor din Transilvania? Greu de spus. Căci, dacă este un lucru dovedit că grupuri astfel desemnate sunt prezente în Ungaria și în Transilvania încă de la sfârșitul secolului al XIV-lea, trebuie să așteptăm până la sfârșitul secolului al XVIII-lea pentru a găsi urma lor în arhive sub un nume generic și altfel decât în mod episodic. Spre deosebire de principatele Moldovei și Țării Românești, unde există numeroase documente care fac referire la *țigani* (ca *robi*), referirile la *cigány* în ținuturile în care se vorbea limba maghiară sunt mai puțin frecvente și se referă doar la anumite personaje⁵⁵. A. Fraser observă că a devenit un fapt obișnuit în secolul al XVI-lea în Ungaria (ca și în Polonia sau Lituania) „ca autoritățile să aleagă pe conducătorul țiganilor din rândul acestora, acordându-i titlul de *egregius* (distinsul). [...] În mod derutant, aceștia utilizează și titlul de voievozi, dar trebuie să se facă deosebire între acești voievozi ai țiganilor și cei câțiva voievozi numiți din rândul nobilimii maghiare și al celei transilvane (patru pentru Ungaria și doi pentru Transilvania), care vor avea de dus la îndeplinire și profitabila sarcină de a strânge impozitele de la țigani”⁵⁶.

În logica „națiunilor nobiliare” care-și administrează propriii oameni (așa cum o făceau sașii și secuii), s-ar părea că autoritățile ungare au recunoscut un timp câțiva „seniori” din rândul „egiptenilor” cu rolul de a judeca „afacerile lor interne”⁵⁷. În absența unei înscrieri teritoriale, acești „voievozi” și-au pierdut totuși repede prerogativele sau au devenit simpli înlocuitori ai seniorilor locali în afacerile cotidiene. Aceștia din urmă erau însărcinați să strângă impozitele din rândul șerbilor, indiferent de limba lor⁵⁸. Totul se întâmplă ca și cum „egiptenii” ca grup „ar dispărea” din peisajul transilvan, nu pentru că ar fi plecat fizic de acolo sau pentru că nu sunt numeroși, ci pentru că sunt invizibili din punct de vedere administrativ. Doar câțiva „seniori” se disting, deși masa mare a grupului pur și simplu nu apare în panorama „națională”, regăsindu-se, la fel ca țăranii români, maghiari, secuii sau sașii, în categoria infra-națională de *jobbágy* (șerbi). Ei vor depinde de ordinul local, de cel secesc în ținutul secuilor, de cel maghiar la seniorii maghiari, de cel săsesc în regiunile săsești. Singurii seniori pe care nu-i vor avea vreodată, s-o spunem în treacăt, sunt valahii.

55 Vezi D. Crowe, *op.cit.*, pp. 69-78.

56 A. Fraser, *Țigani. Originile, migrația și prezența lor în Europa*, *op. cit.*, p. 114.

57 D. Crowe, *op.cit.*, p. 71.

58 Multă vreme, valahii, care nu erau catolici, au fost totuși scutiți de plata dijmei.

Apariția țiganilor în Transilvania, produs al națiunii

La fel ca *țigani* din literatura română, „*cigány*”, ca o *categorie* recunoscută (și respinsă), vor apărea, și asta în mod masiv, la sfârșitul secolului al XVIII-lea în Ungaria imperială și în decursul secolului al XIX-lea în Transilvania, când ideea medievală de *natio* își va fi încheiat transformarea în rândul elitelor în conceptul de „națiune”, așa cum o înțeleg modernii. Dar dacă în Moldova și în Țara Românească, remarcabil de omogene din punct de vedere lingvistic și religios, literații vor face din *țigani* un simbol univoc al arhaismului vechiului regim, autoritățile habsburgice, apoi cele maghiare au privit *cigány* mai mult ca pe o problemă „etică” în statul lor multinațional. În ambele cazuri, categoria „țigan” va pune probleme discursurilor naționale, tot atât pe cât le va și structura și le va oferi mijloacele simbolice de a se impune făcând trimitere directă la ceea ce erau cu toții atunci, în România și în Transilvania: produse ale unei societăți rurale profund marcate de feudalism⁵⁹. Căci „Europa Centrală trebuie văzută, în secolul al XIX-lea și chiar în secolul al XX-lea, ca o juxtapunere de societăți care nu trăiesc în același secol. [...] Una dintre marile probleme [în afirmarea statului național] este aceea a *integrării* de grupuri sociale și de națiuni diferite.”⁶⁰ Se poate avansa ipoteza că în teritoriile românești, precum și în cele ungurești, figura țiganului este uleiul din motorul acestei integrări, jucând într-un fel rolul deținut (într-un cu totul alt context socioeconomic) de către Primitiv în afirmarea marilor națiuni coloniale cu ceva timp în urmă⁶¹.

„Problema țiganilor” a apărut în teritoriile habsburgice în timpul domniei împărătesei Maria Tereza (1717-1780) și apoi în timpul fiului său, Iosif al II-lea (1741-1790). În demersurile sale de despotism luminat pentru a consolida puterea centrală, pentru a moderniza imperiul și pentru a civiliza poporul (de multe ori împotriva nobilimii locale, căci era vorba adesea despre limitarea drepturilor feudale, în mod special în ceea ce privește impozitele și șerbia), împărăteasa vedea țigani (în mod deosebit grupurile „seminomade”, care se deplasează local în anotimpurile favorabile) ca pe o formă de anomalie ce trebuie „asimilată”.

59 Vezi E. Gellner, *Națiuni și naționalism. Noi perspective asupra trecutului*, traducere de Robert Adam, Antet, București, 1997 (1983). Vezi și, într-un cu totul alt stil, lucrarea *Couleur de fumée, une épopée tzigane*, de Menyhért Lakatos, Actes Sud, Arles, 1986. Autorul, țigan de origine maghiară, relatează aici tineretea (romantată) a bunicului său în satul maghiar, truda pe marile latifundii, patronajul etc., adică o formă persistentă a feudalismului dintr-o anumită parte a Ungariei, la începutul secolului al XX-lea.

60 B. Michel, *Nations et nationalismes en Europe centrale et orientale, XIX^e-XX^e siècle, op.cit.*, în special capitolele „Nationalisme et société” și „Les réalités: les réseaux de sociabilité”.

61 Cf. J. Copans și J. Jamin, *Aux origines de l'anthropologie française, Les mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*, Le sycomore, Paris, 1978. Dar și A. Kuper, *The Invention of Primitive Society, Transformations of an Illusion*, Routledge, Londra, 1988.



În timpul celei de-a două jumătăți a secolului al XVIII-lea se vor succeda o serie de decrete⁶² prin care se interzic nomadismul și utilizarea limbii *cigány*, este eliminat dreptul nobililor de a scuti pe cineva de plata impozitelor (în mod special pe fierari, majoritatea țigani), forțând școlarizarea copiilor și înregistrând familiile pe lângă autoritățile sătești, obligând autoritățile locale să numere și să întocmească rapoarte asupra *cigány*-lor stabiliți pe teritoriile lor, interzicându-le acestora să-și schimbe numele etc. Se va ajunge până la această măsură cu importantă valoare simbolică: termenul de *cigány* să fie interzis și înlocuit cu cel de *újmagyar* (noii maghiari) sau *újlakosok* (noii cetățeni).

În ciuda acestei avalanșe legislative, măsurile nu vor fi aplicate decât în mică măsură și chiar deloc în Transilvania, îndeplinirea lor depinzând exclusiv de zelul nobililor locali. Desființarea șerbiei, extinsă în 1783 și în principate, va rămâne și ea, în fapte, literă moartă⁶³. Căci dincolo de aceste măsuri care vizau asimilarea țiganilor (dar și prin intermediul lor), politica imperială, în mod deosebit în timpul lui Iosif al II-lea, repune violent în discuție Uniunea „celor trei națiuni” [Unio Trium Nationum]: Dieta nu a fost niciodată convocată, iar privilegiile maghiarilor, ale sașilor și ale secuilor sunt ignorate ori chiar eliminate etc.⁶⁴ Ceea ce înseamnă că nobilimile locale încearcă, la rândul lor, mai degrabă să limiteze impactul acestor reforme decât să le aplice. Cu toate acestea, deși a avut efecte directe foarte reduse, această politică de „modernizare” și de „defeudalizare” va fi însoțit apariția celei de-a patra conștiințe „naționale”: cea a valahilor.

În 1790, la moartea împăratului reformist care va semna pe patul de moarte un ordin de revocare a majorității edictelor sale, cele trei ordine încearcă să-și reafirme puterea. Ele vor fi ulterior confruntate cu primele revendicări ale românilor:

După 1748, mișcarea românilor transilvăneni nu a întreprins, vreme de decenii, nicio acțiune politică directă. Dar se pregăteau pentru asta: apariția unei pături extinse de intelectuali români, consolidarea conștiinței naționale grație operelor care propagau teoria continuității [daco-romane], efortul românilor de a accede în poziții superioare, toate acestea erau semne premergătoare. Drept urmare, în 1789 se manifesta o neliniște crescândă în rândul intelectualilor greco-catolici laici și ecleziastici, neliniște care a condus la elaborarea documentului *Supplex Libellus Valachorum* [adresat împăratului și solicitând drepturi pentru valahi], de o forță și o validitate incontestabile, și anume faptul că românii sunt etnia cea mai numeroasă din

62 Cf. A. Fraser, *op. cit.*, pp. 154-157.

63 Cf. D. Crowe, *op. cit.*, pp. 73-78 și M. Stewart, *Brothers in Song, op. cit.*, pp. 75-78.

64 Cf. „Des lumières au libéralisme”, în B. Köpeczi, ed., *Histoire de la Transylvanie, op. cit.*, pp. 416-438. Iosif al II-lea a mers până la stabilirea limbii germane ca limbă oficială.

Transilvania. El cere astfel ca românii să fie recunoscuți drept cea de-a patra «națiune», iar clerul, nobilimea și poporul român să se bucure de aceleași drepturi ca și celelalte grupuri identice ale celorlalte trei «națiuni», limba română să fie utilizată în paralel, sau chiar exclusiv, în municipalitățile și în administrațiile locale cu populație majoritară sau în întregime românească. În 1791, revendicările naționalismului român nu aveau încă un caracter burghez, iar *Supplex Libellus Valachorum* se mulțumește să ceară pentru români un loc în cadrul sistemului de Ordine.⁶⁵

Dieta Transilvaniei, căreia împăratul Leopold i-a trimis *Supplex* pentru ca „cele trei națiuni” să delibereze, a luat la cunoștință despre text și s-a pronunțat... pentru menținerea *statu quo*-ului. „Problema valahă” era astfel temporar ignorată și rezolvată. Dar era pentru prima dată formulată oficial și va reieși la suprafață câteva decenii mai târziu, odată cu afirmarea ideilor naționale, liberale și burgheze, în Ungaria, precum și în România. Primăvara națiunilor din 1848 va vedea într-un prim moment „liberalii” maghiari și români acționând împreună pentru o Transilvanie autonomă și multinațională. Însă repede aceștia se vor regăsi din nou în opoziție, în timpul luptelor din 1848-1849, care vor opune „armata națională maghiară” și „imperialii”. Imperialii se vor impune până la urmă, susținuți de Rusia și, în Transilvania, de către sași și valahi. O neîncredere reciprocă profund înrădăcinată în fiecare tabără s-a instalat între populația maghiară și cea românească, în ciuda efemerei unități de cauză a elitelor celor două națiuni: pentru români, ideea „țaranului român” asuprit de „seniorii unguri”, deși, așa cum am văzut, nu corespunde exact realității sociale, va fi una dominantă. Căci, dacă în data de 6 iunie 1848, ultima Dietă feudală din Transilvania a votat emanciparea șerbilor și sfârșitul obligațiilor feudale, sistemul „națiunilor” era abolit și el, fără ca vreodată valahii să fie recunoscuți drept „cea de-a patra națiune” în Transilvania. În mod simbolic, aceștia vor rămâne „șerbi”, adică țărani dintr-un alt secol, chiar dacă șerbia a fost abolită. Pentru ne-românii din Transilvania, ideea de valah „înapoiat” (arhetipul fiind ciobanul transhumant din munții Apuseni)⁶⁶ va dura până în prezent, reactualizată în mod constant sub diferite forme.

65 *Ibid.*, p. 432.

66 În județul Alba, unde se găsesc numeroase turme de oi (datorită apropierii de Țara Moților și de Munții Apuseni, locuri de pășunat), au avut loc primele „revolte românești” din secolul al XVIII-lea, cea a lui Horea în 1784 și a lui Avram Iancu în 1848-1849. Tot la Alba Iulia a fost proclamată unirea celor trei principate (Țara Românească – Moldova – Transilvania) la 1 decembrie 1918. Astăzi, într-un mod mult mai prozaic, în ochii romilor, mașinile înmatriculate AB (județul Alba) întâlnite pe stradă sunt considerate periculoase: este vorba, desigur, de ciobani care nu știu să conducă.

Românii din Transilvania împărtășesc și ei această reprezentare, dar o raportează la concetățenii lor din Moldova și din Țara Românească. Toți transilvănenii, indiferent de apartenența lor națională, au astfel în comun un „complex de superioritate” față de celelalte regiuni ale României. Simbolurile însele ale țăranilor români „înapoiati” sunt, în ochii lor, chiar și azi, moldoveanul și olteanul, considerați a fi oameni incuți, neciopliți, care vorbesc urât și care trăiesc ca acum câteva secole. Transilvania, occidentală și „civilizată”, se opune astfel principatelor române, orientale și „înapoiate”. Și regăsim aici preocuparea centrală a românilor de a se afirma drept civilizați, în opoziție încă o dată cu restul „sălbaticilor” din interior.

Mai jos, rezultatele celor două recensăminte, din 1851 și 1930, care ilustrează compoziția regională în două momente ale construcției naționale. În 1850, Transilvania depinde încă de Imperiul Austro-Ungar; în 1867 ea este cu totul alipită noii Ungarii independente. Abia în 1919 ea va fi integrată în regatul „unificat” al României.

Repartizare etnică a populației din Transilvania istorică (recensămintele din 1850/1851 și 1930 în funcție de structura teritorială din 1848)⁶⁷

Etnii	Comitatele și Făgăraș		Ținutul secuiesc		Ținutul săsesc		Transilvania fără Partium	
	1850/51	1930	1850/51	1930	1850/51	1930	1850/51	1930
Români	781 791	1 203 046	54 246	102 167	207 810	320 650	1 043 650	1 625 863
Maghiari	159 396	319 613	303 975	440 243	25 063	68 288	488 434	828 144
Germani	49 166	56 887	1 163	2 399	141 425	177 738	191 754	237 024
Evrei	10 644	45 229	1 042	10 370	165	9 725	11 851	65 324
Țigani	41 117	41 750	10 022	11 657	25 244	16 025	76 383	69 432
Altele	6 935	9 638	2 464	1 724	1 544	4 492	10 953	15 854
Total	1 049 049	1 676 163	372 912	568 560	401 251	596 918	1 823 222	2 841 641

Acest tabel arată importanța numerică a românilor, majoritari, în 1850, precum și în 1930. Nu există decât o regiune secuiască (județele de azi Harghita și Covasna și estul județului Mureș) în care maghiarii sunt majoritari, la fel cum este și azi. Ponderea țiganilor se situa undeva între 2% și 4% din populație. Unele cifre din 1930 sunt totuși fanteziste în ceea ce-i privește... ar fi singura populație care a scăzut, în special în regiunile săsești.

67 În B. Köpeczi, ed., *Histoire de la Transylvanie, op.cit.*, p. 402. „Comitatul Făgăraș” desemnează teritoriile maghiare, Partium corespunde pământurilor alipite domeniului regal (Crișana: actualul județ Bihor și nordul județului Arad).

Cigány și valahii apar astfel în același moment și în cursul aceleiași mișcări în discursul public și în recensăminte, în secolul al XIX-lea. Acestea din urmă se succed într-un ritm susținut, mai întâi în cadrul Imperiului și apoi odată cu statul național maghiar⁶⁸. Un recensământ din 1846 estima numărul țiganilor din Transilvania la 53 465, din care 800 serveau în armată. La rândul lui, dr. Sandor Konek estimează în 1868 numărul lor la 86 300. În 1880, un recensământ mai detaliat număra 105 000, iar pentru 75 911 dintre ei limba romani era limba maternă. Potrivit lui A. Fraser, țiganii reprezentau în epocă „aproximativ 5% din întreaga populație [din Transilvania] și, în regiunile cu populație predominant românească, țiganii reușeau să depășească uneori chiar 10%”⁶⁹. Pe parcursul diverselor recensăminte care s-au făcut în secolul al XIX-lea, se constată că proporția țiganilor sedentari rămâne mereu în jur de 90%, în vreme ce 6-7% sunt semisedentari (adică mobili în anotimpul cald, plecând dintr-un anumit loc) și 3% sunt „nomazi”.

După recensământul din 1893 (din Ungaria și Transilvania, care evidențiază un număr de 274 940 de țigani), dintre cei 60% care au un loc de muncă „stabil”, 64 000 de țigani se declară „zilieri”, 14 700 fierari, 13 000 lucrează în construcții, 5 600 sunt lucrători casnici, 3 000 lucrători forestieri etc., 17 000 sunt muzicieni (mai ales în Ungaria), în vreme ce alți 152 sunt luați în considerare ca prestând „servicii intelectuale” (poștaș, supraveghetor de școală etc.). Analiștii notau totuși că „aceste cifre nu reflectau cu acuratețe adevăratul număr al romilor cu «profesii intelectuale» de vreme ce, în ciuda lipsei lor de educație, mulți dintre cei care au primit totuși o educație și o profesie au încercat să se integreze și au ales să nu se identifice ca țigani.”⁷⁰

Aceste date istorice, deși fragmentare și dispersate, sunt de un real ajutor în înțelegerea realităților țiganilor gabori contemporani. Ele ne permit în primul rând să constatăm că diversitatea țiganilor nu este un fenomen recent în Transilvania. Istoria specifică a aceste regiuni, organizarea ei socială și politică, precum și compoziția ei „etnică”, toate acestea ne permit să înțelegem de ce și în ce fel cei pe care îi vedem în mod indistinct ca „țigani” au ajuns, în cursul secolelor trecute și fără îndoială destul de repede, să formeze grupuri și comunități particulare. Drept urmare, strămoșii celor care sunt astăzi țiganii

68 Căci politica de „maghiarizare” a continuat tentativele de modernizare administrativă și socială habsburgică, într-o manieră mult mai constrângătoare, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Ungaria devine într-adevăr independentă de Austria în 1867 și Transilvania este total integrată în noul stat pentru prima dată de la apariția ei ca entitate politică distinctă, de mai bine de patru secole.

69 A. Fraser, *op. cit.*, p. 210.

70 Citat de D. Crowe, *op. cit.*, p. 85.



adevărați (*řomane řoma*) trebuie percepuți ca fiind ei înșiși produsele istoriei regionale și ale trăsăturilor ei specifice.

Gaborii sunt în acest sens (și spun despre ei înșiși că sunt) originari dintr-o regiune precisă, dintr-un loc de baștină chiar, adică din jurul orașului Târgu-Mureș, unde trăiesc și astăzi aproximativ 80% dintre maghiari⁷¹. Ei nu sunt atașați de alte origini și nici nu au un mod de viață nomad. Asta nu înseamnă că strămoșii lor nu au fost niciodată mobili (chiar dacă nu-și amintesc de asta) și, într-un anumit fel, și ei pot fi percepuți astăzi ca „seminomazi” atunci când se duc să lucreze pentru câteva luni în alte regiuni ale României sau în străinătate. Dar nu e mai puțin adevărat că originile lor sunt istoric și geografic definite, în regiunea Târgu-Mureș. Și asta chiar dacă unii nu mai au rude apropiate acolo sau nu se întorc pe-acolo decât în mod sporadic. Acesta este motivul pentru care este esențială conștientizarea contextului regional, iar asta într-un mod detaliat. Căci a spune „gaborii sunt țiganii din Transilvania” nu este deloc suficient. Este nevoie de mai multe precizări, de o surprindere a nuanțelor contextului ideologic și simbolic specific acestei regiuni.

România contemporană este într-adevăr un stat recent, iar locuitorii ei, având de acum aproape un secol de experiență comună, continuă să se confrunte în fiecare zi cu o realitate națională fondată pe opoziții/distincții profund ancorate în istorie. Aceste clivaje nu sunt neapărat univoce, violente sau problematice, ci dimpotrivă. Trebuie să le vedem mai degrabă ca instrumente comune, utilizate zilnic de către fiecare cu scopul de a se afirma, în mod individual sau colectiv, în funcție de context. Michael Herzfeld vorbește în acest sens de „poetica socială a statului-națiune”. Mănuind simboluri percepute ca „esențiale” și „imuabile” ale identității naționale, „naționaliștii” nu încetează în realitate să le manipuleze și să le deghizeze, în funcție de circumstanțe, pentru a spune ceva despre ei înșiși și despre cei care îi înconjoară, aici și acum: „Ambiguitatea în sine devine o caracteristică definitorie a intimității culturale respinsă de ideologia oficială.”⁷² Am văzut un exemplu cu *țiganul și românul*. Românii, maghiarii, secuii, sașii (chiar dacă mulți dintre aceștia din urmă au părăsit masiv regiunea după cel de-al Doilea Război Mondial) și diferite grupuri zise de țigani viețuiesc împreună de câteva secole, poartă aceleași simboluri, aceleași stereotipuri, câteodată unii împotriva altora, dar și de multe ori împreună, împotriva altor Ceilalți care nu înțeleg stereotipurile lor și referințele lor simbolice. Atunci când un român, un maghiar și un rom din Transilvania râd *împreună* la un banc despre moldoveni și olteni, ei resimt un real

71 Vezi capitolul 6 pentru mai multe detalii asupra regiunii lor de origine.

72 M. Herzfeld, *Cultural Intimacy, Social Poetics in the Nation-State*, Routledge, Londra, 1997, p. 53.

sentiment de identitate, care merge împotriva națiunilor „oficiale”. Iar asta nu deranjează pe nimeni.

Înțelegem acum interesul care există în a privi societatea gaborilor ca pe un ansamblu de relații sociale care se întrețin cu cei pe care îi văd, într-un moment sau un altul, ca fiind semenii lor. Acest mod de a-și spune între ei „noi” împreună cu cei care *a priori* nu par să fie de-ai lor este totodată produsul istoriei regionale și o necesitate socială propriu-zis contemporană. Spunând „noi” împreună cu un *gažo*, un rom se opune Celorlalți care pot să fie alți *gaže*, din aceeași regiune sau din altă provincie românească, dar, așa cum începusem să observăm, el este diferit și de *țigani* sau *cigány*. Pentru că există în Transilvania mulți alți țigani, așa cum există în regiunea Târgu-Mureș alți țigani care nu sunt gabori. Am putut să ne dăm seama în ce fel a fost posibil aceste lucru în mod concret, datorită situației specifice a țiganilor în vechile principate și profundeii lor integrări în țesuturile socioculturale locale (există astfel întotdeauna un alt *țigan* efectiv și incontestabil „diferit”). Rămâne de văzut de ce, în situația lor specifică, gaborii au fost nevoiți să recurgă la o formă de afirmare colectivă specifică.

2.3. Perioada contemporană: de ce gaborii?

Am fost interesați până aici mai mult de realitățile care nu sunt specifice gaborilor, deși ele fac parte integrantă din patrimoniul lor, prin intermediul rațiunilor istorice ale unui context simbolic, național sau regional, particular. Am ajuns astfel la începutul secolului al XX-lea și la forma geografică și politică a României contemporane. Dar se pare că „memoria națională” a romilor, deși mai vagă, ajunge până aproximativ în acest punct, până în anii 1910-1920. Este posibil, prin urmare, să întrevădem în ce fel (și de ce) țiganii adevărați (*řomane řoma*) au putut să se afirme ca gabori în decursul ultimelor decenii. Această ipoteză devine din ce în ce mai limpede cu cât ne apropiem mai mult de timpul prezent.

2.3.1. Corturari versus sedentari: „țigani tradiționali” și „țigani aculturați”

Recensămintele de ieri și de azi, fie că sunt bazate pe declarații, fie pe simpla judecată a agentului, nu ne permit să ne facem o idee precisă despre realitățile celor socotiți drept țigani, ci dimpotrivă. Cu toate acestea, ele dezvăluie un fapt: țiganii sunt numeroși, bine stabiliți în peisajul transilvan și, de foarte mult timp, sunt și foarte diverși. Aspect confirmat prin poveștile călătorilor în ținuturile maghiare.

Charles Boner, poet și eseist german care a parcurs regiunea Târgu-Mureș în 1865, povestește despre țigani că „trăiesc pe moșia unui boier, ca un fel de anexă de care nu poți scăpa”. El consideră chiar că țiganul „lucrează mai bine decât valahul; este mai rapid și mai priceput”. Boner constată, pe de altă parte, că țiganii sunt diferiți de *cigány* din alte sate, refuzând să bea din același ulcior și să se căsătorească cu țigani din alt sat, „pentru că spun despre ceilalți că sunt necurați”. Întâlnește totuși, la câțiva zeci de kilometri mai departe (în regiunea Kokel – Târnava Mare, între Blaj și Mediaș), țiganii care se căsătoresc neîngrădiți cu țărani maghiari sau valahi⁷³.

Câțiva ani mai târziu, Wlislöcki a făcut cunoștință cu „triburile” de țigani numiți *corturari* (de la termenul românesc *cort*) care, în sezonul cald, călătoresc prin tot Ardealul și prin regiunile limitrofe. Autorul îi deosebește de majoritatea țiganilor din Transilvania, care rămân sedentari de-a lungul întregului an⁷⁴. Că itineranța estivală a corturarilor era în vremea aceea un fenomen recent (așa cum în principatele române sfârșitul șerbiei a pus pe drumuri numeroși țărani și *țigani* fără pământ) sau că ea ar fi „persistența” unui mod de viață vechi nu schimbă totuși cu nimic din faptul că acești *corturari* apar și ei întru totul integrați într-un context regional⁷⁵: chiar dacă sunt mobili în timpul lunilor călduroase, ei se stabilesc în satele „lor” în restul anului.

După Unirea din 1918, autoritățile naționale române nu vor putea astfel decât să constate, în Transilvania ca și în restul României, diversitatea țiganilor. Într-o țară tânără care învață să-și cunoască locuitorii pentru a-i „integra” mai bine și pentru a construi statul național, țiganii par greu de deosebit. Sub influența conjugată a țiganologiei occidentale, care începea atunci să-i preocupe pe intelectuali, și a necesităților politice de elaborare a unui stat modern, o distincție fundamentală va fi trasată între „țiganii tradiționali” și „țiganii românizați”, sau între *corturari* și *țiganii de casă*. În 1922, inspectorul general al Siguranței și al Poliției din Transilvania, cu sediul la Cluj, trimite spre Ministerul de Interne un raport de cinci pagini despre „Chestiunea țiganilor din Transilvania”⁷⁶. El copiază în acest document lucrarea lui Wlislöcki, care vorbește despre patru triburi de *corturari* seminomazi, despre tradițiile lor

73 D. Crowe, *op.cit.*, pp. 122-123.

74 Heinrich von Wlislöcki, *Asupra vieții și obiceiurilor țiganilor transilvăneni*, Ed. Kriterion, București, 1998 (prima ediție în limba germană, 1886). Nu trebuie pierdut din vedere faptul ca Wlislöcki este în căutarea „adevăraților țigani”.

75 Vezi comentariul lui L. Piasere asupra lucrării lui Wlislöcki, în „Approches dénotationniste ou approche connotationniste: les terminologies de parenté tsiganes”, în *Jeux, tours et manèges, une ethnologie des Tsiganes, Études Tsiganes*, 2/1994, Paris, 1994.

76 În L. Năstase și A. Varga, ed., *Minorități etnoculturale. Mărturii documentare, țiganii din România 1919-1944*, Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj, 2001, pp. 78-84.

orale și despre obiceiurile lor, pe care el le considera „foarte interesante”... Dar nu consacră decât câteva paragrafe, mult mai negative, „*țiganilor de casă*” sedentari, care sunt, după spusele lui, mult mai numeroși. În viziunea sa, aceștia din urmă sunt instalați în orașe și în sate de o sută de ani „dacă nu mai mult” și sunt „total diferiți” de *corturari*:

Tipul lor de rasă s-a schimbat, nemaivând forma îngustă și mică a capului, expresia tipic melancolică a trăsăturilor feței, mâinile și picioarele mici și mersul ușor și mândru al corturarilor. Fețele lor nu mai au decât culoarea brună a tenului și au căpătat o expresie vicleană. [...] În coloniile lor formate din căsuțe și colibele lor proprii, situate la marginea comunei, au și judele lor propriu, numit „chinez”, ales din mijlocul lor, care nu execută însă funcțiuni de autoritate și n-are de aplanat decât certurile lor.

Pe când corturarii sunt de o mare naivitate și se poartă față de străini ca niște copii care nu-și exprimă decât dorințe, ȋiganul cu domiciliu stabilit nu este stângaci, știe să calculeze, nu e niciodată mulțumit și rămâne întotdeauna la pândă. De multe ori trebuie să recunoaștem că ȋiganul stabilit are o mare rutină de trai care dovedește că el posedă multă inteligență. Numai lenea care îi este caracteristică, și lipsa de persistentă îi stânjenesc exploatarea acestei inteligențe. Dacă această lene e înlăturată prin obiceiul de a lucra sau prin frecvența școlii, așa ca puterile lui să se poată dezvolta liber, poate deveni și ȋiganul un membru folositor al societății⁷⁷.

Inspectorul general exprimă aici, într-un text oficial, o distincție importantă și comună în zilele noastre în opinia publică românească între „ȋiganii tradiționali” și „ȋiganii româniizați”: unii sunt o curiozitate „etică” și culturală, pe când ceilalți nu formează decât o categorie socială problematică menită a fi asimilată. Este evident că raportul funcționarului nu se bazează pe nicio observație directă, ci, pe de o parte, pe scrierile ȋiganologice ale lui Wlislöcki și, pe de altă parte, pe opinia populară despre *ȋigani*. Cele dintâi fac să apară Primitivii în cultura „foarte interesantă” care stârnește curiozitatea intelectualilor, în vreme ce opinia populară nu trimite decât spre problemele sociale ale unui subproletariat corupt. Ne dăm totuși seama numaidecât că așa-numiții *corturari* (cei care poartă în special haine „exotice” și au aerul că trăiesc „diferit”) nu sunt neapărat nomazi și/sau nu trăiesc în corturi. Distincția nu se mai

77 *Ibid.*, pp. 82-83.