

Religie și strategii identitare la populația de etnie rromă

Sorin GOG

Prezentul articol analizează arhitectura simbolică a discursului identitar al rromilor / țiganilor neo-protestanți și a modalității în care convertirea religioasă duce la re-structurarea diverselor practici ale sinelui și a stilului de viață al acestei comunități etnice. Teza acestei lucrări este că intensificarea mișcărilor religioase neo-protestante (în mod special a celor baptiste și pentecostale) ce are loc la căderea regimului comunism, are ca efect principal consolidarea unui nou model identitar în rândul rromilor / țiganilor total opus celui etnic-european sau celui tradițional din rândul rromilor majoritari (Gay y Blasco 2000, 2000b).

În cele ce urmează voi încerca să analizez modalitatea în care procesul convertirii religioase modifică identitatea etnică, socială și culturală și mecanismele religioase prin intermediul cărora se instituționalizează o nouă modalitate de operaționalizare a ceea ce înseamnă să fii rrom / țigan. Restructurarea identității prin adoptarea acestor noi religii este întotdeauna un proces amplu și profund ce duce la o scindare a istoriei vieții în două: sinele păcătos și rău pe de o parte și sinele născut din nou pe de altă parte, ce se detașează de tradițiile locale, ritualurile și modul vechi de viață printr-o reinterpretare religioasă și scripturală a vieții prezente. Produsul final al acestei re-interpretări religioase a sinelui (Rambo 1999; Snow 1983, 1984) este un nou cod cultural, lingvistic, vestimentar, o re-structurare a semnificațiilor spațiului și timpului și în cele din urmă a propriei identități (Slavkova 2003, 2005). Conviții se auto-consideră în continuare rromi / țigani însă ei atașează acestor termeni o cu totul altă semnificație decât cea curentă.

Datele utilizate în această lucrare sunt produsul unei cercetări realizate în 2006 / 2007¹ ce utilizează ca instrument principal interviul calitativ semi-structurat (peste 80) și observarea participativă. Avantajul unor astfel de date calitative în fața celor cantitative în analiza identității etnice și a modului în care convertirea religioasă re-structurează această identitate este enormă. Ele permit identificarea diverselor imagini, argumente și narațiuni pe care conștiința înșiși le utilizează discursiv în construirea propriei identități în baza experienței lor religioase și a semnificațiilor culturale și sociale specifice ce sunt atașate acestora.

În studiile legate de comunitățile de rromi / țigani s-a acordat o atenție minimă aspectului religios și mai ales intensei mobilități religioase ce are loc în cadrul acestui grup etnic. Religia rromilor în general reproduce religia majoritarilor din localitățile din care aceștia fac parte, însă odată cu liberalizarea pieței religioase ce are loc în perioada post-socialistă asistăm la un masiv proces de convertire religioasă.

¹ Nomads and Parliamentarians. The influence of mobility and religious affiliation on identity building and on the development of integration social policies Roma people in Northern, Eastern Romania, and the Republic of Moldova (NOMAPARLIA).

Vom începe analiza implicațiilor acestor convertiri religioase în rândul romilor pornind nu de la ceea ce se întâmplă în cadrul vieții cotidiene ci mai degrabă în lumea morților și a spațiilor ce îi găzduiesc, respectiv a cimitirelor. Cimitirele conțin în general o bogată informație antropologică și prin modalitatea în care ele reușesc să organizeze diversele practici și ritualuri mortuare precum și diversele semnificații ale vieții de apoi ca legitimări ale modurilor de trai și a perspectivelor asupra vieții de aici, ele se constituie în veritabile micro-lumi ce reușesc să oglindească tensiunile religioase, etnice și socio-culturale ale noii lumi post-socialiste.

Un lucru ce poate fi imediat observat în cadrul comunităților românești-ortodoxe (aceiași lucru e valabil și în cazul comunităților unde maghiarii-reformați sunt majoritari) în care rromii / țigani viețuiesc este modalitatea în care cimitirele sunt organizate și dubla excludere ce operează în cadrul acestora. Cimitirele reproduc în primul rând segregarea spațială pe criterii etnice ce există în majoritatea acestor comunități. Întocmai cum rromilor / țiganilor le este interzisă achiziționarea unor parcele de teren în interiorul satelor în vederea construirii unor case, tot așa și în interiorul cimitirelor cele două categorii etnice trebuie separate în ciuda faptului că împărtășesc teoretic aceeași religie.

Majoritatea comunităților operează această excludere spațială ce duce la constituirea unor așa zise „cartiere de țigani” (expresia este curentă nu doar în mediul urban ci mai ales în cel rural) localizate de cele mai multe ori la marginea satului. Această segregare spațială este fondată desigur pe o anumită modalitate de operaționalizare a relațiilor inter-etnice și astfel a schimbului social și economic ce are loc între cele două comunități etnice.

Cimitirul apare ca o prelungire a acestei segregări și obiectivează în viața de apoi aceleași tensiuni etnice ce structurează viața cotidiană. Desigur că această excludere gravitează în jurul modalității în care diversele imagini despre puritatea sau impuritatea trupului operează la nivel cotidian și a posibilității de contaminare simbolică ce ar putea avea loc prin apropierea trupurilor moarte și deci a cimitirelor.

Odată însă cu emergența unui pluralism religios post-socialist și masiva convertire religioasă ce continuă să aibă loc în cadrul acestei comunități etnice, asistăm la apariția unei noi categorii de trup mort: trupul mort eretic și impur religios. Din acest motiv cimitirul înregistrează apariția unei noi secțiuni în care rromii / țigani neo-protestanți trebuie îngropați, secțiune ce este obligatoriu separată de cea a rromilor / țiganilor ortodocși sau reformați. În acest caz operează o dublă excludere: o dată pe criterii etnice și a doua oară pe criterii religioase. Se dorește astfel evitarea contaminării religioase a trupurilor moarte iar discursul ce organizează aceste spații are în vedere și evitarea contaminării trupului mort deja contaminat etnic: între rromii / țigani ortodocși și cei neo-protestanți se mai trasează o graniță insurmontabilă menită desigur să obiectiveze practici sociale curente și modalități de reglementarea a relațiilor sociale din interiorul comunității.

Desigur că *locus*-ul acestui discurs ce exercită hegemonic dreptul de a reglementa nu doar spațiile celor vii dar și ale celor morți, trebuie reperat nu în cadrul rromilor/ țiganilor înșiși ci mai degrabă la nivelul autorităților eclesiale și politice ale majoritarilor. Ei sunt cei care furnizează structurile narative necesare în vederea legitimării practicilor curente de excludere. Mai mult decât atât el operează întotdeauna uni-lateral și uni-direcțional. Rromii / țigani ortodocși și cu atât mai mult cei neo-

protestanți nu recunosc logica acestui discurs dar acceptă tacit impunerea acestor categorii sociale.

Într-unul din cazurile intervievate, un rrom/ țigan neo-protestant relatează că în secțiunea de cimitir ce le-a fost repartizată (la margine, într-un loc plin de spini și tufișuri) au găsit în cadrul unei înmormântări rămășițele unui nou-născut nebotezat. De obicei acest lucru denotă că acel spațiu este impur și este poluat simbolic, fiind situat în afara cimitirului și spațiului sacru. Desemnarea unui asemenea teren în cadrul cimitirului este o altă modalitate de a spune că persoanele ce s-au convertit au trădat etosul comunității prin abandonarea religiei strămoșești și astfel s-au auto-situat în afara propriei lor comunități. O astfel de organizare a spațiului mortuar apare la nivelul rașunilor cotidiene ca o reacție „logică” la ceea ce se întâmplă în cadrul comunității. Excluderea este obiectivată astfel în viața de apoi (rromii / țiganii nu au nici o șansă de mântuire în cealaltă lume) fapt ce conferă și mai multă putere și autoritate stereotipiilor curente legate de relațiile inter-etnice și inter-religioase.

Cimitirul devine astfel un instrument de control al identităților etnice și culturale. Pluralismul post-socialist dislocă o fundamentare naturalistă a stilurilor de viață și datorită acestui lucru diversele discursuri privitoare la viața de apoi ce sunt obiectivate în modul de organizare al cimitirelor sunt menite să reglementeze diversele narațiuni ale auto-identificării. Acest lucru se realizează printr-o serie de ritualuri mortuare și prin organizarea cimitirelor ca imagini pământești ale vieții de apoi. În acest fel cimitirul devine o puternică micro-lume ce legitimează lumea reală și făcând acest lucru oglindește conflictele sociale ale noii lumi post-socialiste.

Desigur că această excludere în cadrul vieții de apoi își are genealogia în același discurs opresiv și hegemonic ce operează în viața de zi cu zi. El se regăsește desigur și în cadrul vieții religioase a majoritarilor unde rromii / țiganii sunt excluși deopotrivă. Deși nu putem să identificăm această excludere ca motivul convertirilor religioase ce au loc în cadrul acestei comunități etnice, cu siguranță absența unei integrări sociale în cadrul comunităților religioase de ortodocși (fapt deopotrivă întâlnit în cadrul comunităților religioase de maghiari reformați) și a unei socializări religioase contribuie la dinamica acestei mobilități religioase.

Cercetarea noastră a scos în evidență faptul că rromii/ țiganii participă foarte rar la slujbele bisericiești (de cele mai multe ori doar la sărbătorile de Crăciun și Paște, nunți sau botezuri) și nu iau parte la majoritatea activităților eclesiale. Acest lucru se întâmplă în ciuda faptului că rromii / țiganii sunt considerați de către majoritari ca fiind persoane extrem de religioase. Într-una dintre localitățile investigate soția preotului român relatează despre frica pe care rromii / țiganii o au de Dumnezeu și despre faptul că majoritatea conflictelor dintre ei sunt soluționate prin jurăminte religioase făcute în fața preoților. O structură mistică-religioasă și o dimensiune magico-ritualică (înțeleasă aici în sens weberian, și nu ca profehiune înspre ocultism și practici non-creștine) caracterizează această comunitate în ciuda absenței unei instituționalizări a comportamentului religios.

În ciuda acestui fapt, o constantă a investigației noastre este că rromii / țiganii au o participare slabă în cadrul comunităților religioase a majoritarilor. Preoții ortodocși români intervievați confirmă faptul că în parohiile lor aproape nimeni din cadrul comunității de rromi / țigani nu participă regulat la slubele religioase. Motivul pentru acest lucru este faptul că aceștia se simt discriminați și marginalizați de către

credincioșii români (sau maghiari acolo unde aceștia sunt majoritari). Acest lucru duce desigur la o lipsă a socializării religioase ce este identificată de către preoți ca fiind cauza principală pentru intensificarea convertirilor religioase în rândul rromilor / țiganilor: „Nu înțeleg de ce. Așa au fost ei obișnuiți. Am încercat să îi aduc la biserică, însă lor nu le place aici. Spun că românii se uită urât la ei” (Părintele L., preot ortodox român, 30 de ani, mediul rural).

Indiferent de motivul real al excluderii rromilor / țiganilor din cadrul vieții religioase, important e faptul că acest lucru are un impact deosebit asupra accesului membrilor acestei comunități la instituțiile religioase. Majoritatea dintre ei se simt excluși și în această sferă a vieții (lucru valabil de altfel și în cadrul comunităților române de neo-protestanți, unde uneori rromii / țiganii se simt excluși deopotrivă) ceea ce duce la o absență a integrării lor religioase.

Bisericile neo-protestante ce există în cadrul acestei comunități operează în baza unei logici total diferite de bisericile ortodoxe și reformate, permițându-le romilor nu doar o participare activă la viața religioasă, ci și accesul la mijloacele necesare de instituționalizare a unei culturi proprii și astfel a unei imagini identitare proprii.

Înainte de a analiza implicațiile concrete ale convertirii religioase pentru reconceptualizarea diverselor imagini ale identității etnice și modului specific în care comunitățile religioase neo-protestante încurajează acest lucru, să ne oprim puțin asupra modificărilor structural-religioase ce au loc în România în perioada post-socialistă. Vom încerca astfel să creionăm contextul acestor mobilități religioase și transformările ce au loc la palierul religios al existențelor cotidiene.

Ateismul comunist a reușit să impună secularismul ca mediu politic ce a dus la o dislocare a articulării diverselor narațiuni religioase ale sinelui (Asad, 2003). Acest lucru nu înseamnă că rezultatul final a fost o secularizare generală a societăților socialiste, așa cum cred numeroși analiști (Froese 2003, 2004:35) ci doar faptul că sfera publică a fost totalitar controlată și ideologizată de către Partidul Comunist. Religia exclusă ideologic din spațiul public a fost împinsă într-o sferă privată a existenței.

Odată ce elita culturală a proclamat anacronismul reprezentărilor religioase și incongruența lor cu noua ordine socială, s-a instituit o tendință puternică de privatizare a acestor reprezentări (nu în sens economic desigur ci într-unul social: limitarea la strict viața privată a conținuturilor religioase). Desigur că trăirea religioasă a avut de suferit, odată conținuturile subminate, la nivelul vieții codiene a fost tot mai dificilă realizarea unei legitimități a nevoii de spiritualitate. Anihilarea ei totală însă, este greu de conceput. Așa cum arăta Ortega y Gasset, palierul credințelor suferă mutații foarte greu, ele se perpetuează cu o rezistență puternică la alterare de la o generație la alta.

Acest proces al ideologizării ateiste a fost însă unul impus de sus în jos și în consecință el s-a putut generaliza acolo unde aparatul birocratic comunist a fost mai extins. Însă în interiorul unui sistem social predominant rural și cu un capital educațional extrem de sărac, o perspectivă ateistă asupra lumii apare extrem de contraintuitivă. De unde și diversele relatări privitoare la religiozitatea ascunsă a celor care promovau materialismul istoric și ateismul la locurile de muncă, în școli și la întrunirile de partid.

După căderea comunismului acest mediu politic secularizat și-a pierdut forța și legitimitatea în structurarea diverselor practici ale sinelui ce își aveau genealogia în religie. Acest lucru a deschis calea către o „re-vrăjire” a comportamentelor și

posibilitatea ca discursul religios să fundamenteze diversele practici ale sinelui. Ceea ce era viu la nivelul vieții private a devenit manifest și în sfera publică. Din acest motiv numeroși analiști au vorbit despre un reviriment religios al țărilor post-socialiste și despre faptul că România este una din cele mai religioase țări atât în Estul cât și în Vestul Europei (Müller, 2004; Tomka, 2004; Pollack, 2002, 2004).

Un actor important al acestui reviriment religios au fost desigur bisericile neo-protestante. Prezența lor în România datează de aproape un secol, însă politica religioasă a autorităților comuniste și persecuția activităților „sectante” a dus la o mai mică vizibilitate a acestor confesiuni religioase.

Autoritățile comuniste au tolerat aceste culte religioase, însă au impus puternice reglementări ce au vizat marginalizarea tuturor celor ce aparțineau acestor comunități religioase. Apartenența la structurile de partid, locurile bune de muncă și accesul la o educație superioară și astfel accesul la o serie de structuri de oportunitate erau neoficial interzise membrilor acestor confesiuni religioase. Acest lucru a dus la formarea unei culturi religioase a rezistenței și martirajului și la formarea unor comunități puternic integrate ce au dezvoltat o veritabilă respingere a acestei lumi (Weber, 1969).

După căderea comunismului, diferitele mișcări religioase persecutate au văzut în noua eră a post-socialismului oportunitatea de a asuma deschis și liber identitatea religioasă și posibilitatea de a împărtăși credința lor altora. Întâlniri publice de evanghelizare, stații de radio, reviste, proliferarea unei literaturi religioase și a unei muzici specifice neo-protestante au contribuit enorm la atingerea unei prezențe mai active în spațiul public. În ciuda faptului că ultimul recensământ înregistrează doar aproximativ 2.5 % penticostali, bapțiști și adventiști luați la un loc, percepția curentă este că prezența lor este pretudindeni.

Gradual, retorica martirică și respingerea lumii au fost înlocuite de un proiect îndrăzneț de cucerire a modernității prin emergența unei noi elite: antreprenori, politicieni, jurnaliști, teologi și doctori neo-protestanți au militat pentru instituționalizarea unei contra-culturi neo-protestante. Acesta este contextul stabilirii numeroaselor misiuni în rândul rromilor și inițierea unui proces de convertire a acestora. Desigur că un rol important l-a avut – așa cum relatează numeroși conducători neo-protestanți de etnie rromă – și prezența unor misionari străini ce și-au oferit experiența în vederea consolidării unor noi comunități religioase.

Din datele socio-demografice pe care le deținem putem constata (vezi Tabelul 1) existența unei ponderi mai mari de neo-protestanți (bapțiști, penticostali, adventiști, creștini după evanghelie și evanghelici) în rândul comunității de rromi decât în oricare alt grup etnic. 8.67 % dintre rromi se declară ca aparținând acestor confesiuni religioase față de doar 2.66 % dintre români și 2.14 % dintre maghiari. Absența unor date exacte pentru structura confesională a populației imediat după căderea comunismului în România face greu de estimat dinamica post-socialistă a acestor confesiuni.

Tabel 1. Structura confesională a minorităților etnice maghiare și rome. Sursa: Recensământul Populației și Locuințelor – 2002

	Ortodocși	Greco / Romano Catolici	Reformați / Evanghelici	Unitarieni	Neo protestanți	Altă religie	Fără religie /Atei	Nedeclarată
Români	94.08%	2.61%	0.10%	0.01%	2.66%	0.41%	0.07%	0.03%
Maghiari	1.97%	42.37%	47.62%	4.53%	2.14%	1.01%	0.23%	0.09%
Rromi	81.87%	4.94%	3.12%	0.12%	8.67%	0.65%	0.35%	0.23%

Însă rezultatele cercetării noastre de teren au relevat faptul că majoritatea acestor comunități au fost constituite în ultimul deceniu, iar președinții asociațiilor de rromi penticostali afirmă că 95 % dintre bisericile penticostale de rromi au apărut după căderea comunismului.

Important însă este că sub aspect demografic se poate evidenția clar faptul că mișcările neo-protestante au o priză mult mai mare în rândul acestei comunități etnice decât în oricare alta. Acest lucru face necesară o mai atentă analiză a implicațiilor socio-culturale pe care procesul convertirii religioase îl are în cadrul acestei minorități etnice.

Tabel 2. Distribuția diverselor confesiuni neo-protestante în funcție de apartenența etnică. Sursa: Recensământul Populației și Locuințelor – 2002

	Baptiști	Penticostali	Advențiști de ziua a șaptea	Creștini după Evanghelie	Evanghelici
Români	20.80%	53.54%	15.14%	7.72%	2.77%
Maghiari	42.11%	18.51%	29.42%	5.88%	4.06%
Rromi	10.22%	74.16%	9.95%	4.36%	1.29%

Aprofundând analiza putem observa că în rândul rromilor / țiganilor majoritatea acestor convertiri religioase au loc la penticostalism (vezi Tabelul 2). 74.16 % din totalul neo-protestanților rromi sunt penticostali în timp ce doar 53.54 % dintre neo-protestanții români aparțin acestei confesiuni religioase. În rândul maghiarilor confesiunea religioasă neo-protestantă cu cea mai mare pondere o are baptismul, 42.11 % dintre maghiarii neo-protestanți aparținând acestei confesiuni.

Pentru că demografia confesională arată că de departe penticostalismul este opțiunea majorității în privința convertirilor religioase în rândul rromilor / țiganilor, în cele ce urmează analiza noastră va viza în principal arhitectura simbolică a convertirilor religioase la penticostalism. Motivul pentru care această confesiune și nu o alta din spectrul larg de confesiuni neo-protestante este opțiunea principală a rromilor, constituie o altă problematică extrem de importantă ce nu reprezintă însă obiectul acestui studiu.

În cele ce urmează vom încerca să surprindem grilele de interpretare a lumii și vieții pe care convertitul penticostal le angajează și modalitatea în care acestea sunt instituționalizate într-o nouă imagine a identității etnice.

În filmul „Blestemul ariciului”, documentaristul Dumitru Budrală a reușit să surprindă o conversație extrem de paradigmatică privitoare la modul în care rromii înșiși percep actul convertirii religioase. Să focalizăm puțin obiectivul asupra acestor discuții ce au loc între protagoniștii filmului, în lunga lor peripeție pentru a-și vinde produsele manufacturate, și care relatează despre percepția lor asupra implicațiilor imediate ale convertirii religioase.

Filmul documentează aspecte ale existenței cotidiene a unui grup de rromi numit „Băieși”, care în timpul iernii manufacturează măhuri, coșuri, linguri și alte obiecte de lemn și care sunt fie vândute, fie schimbate pentru produse alimentare. Călătoria lor comercială durează câteva zile și dacă la sfârșitul ei nu reușesc să vândă toate produsele, le ard, pentru că păstrarea obiectelor ce nu au putut fi vândute e considerată ca aducătoare de ghinion. După câteva săptămâni ei vor face alte produse și vor începe o nouă călătorie. În cadrul acestor lungi călătorii protagoniștii rromi abordează diverse probleme curente printre care și relația lor cu Biserica Ortodoxă și modul în care reprezentanții diverselor mișcări religioase încearcă să îi convertească.

Una dintre secvențele filmului surprinde relatarea făcută de unul dintre Băieși cu privire la modul în care diverși neo-protestanți i-au cerut acestuia să-și abandoneze religia și să se convertească. Locul comun, ce în cadrul acestei conversații este puțin exagerat, este faptul că o persoană este motivată să se convertească prin acordarea unor bunuri și ajutoare materiale și financiare. Indiferent dacă aceste relatări sunt adevărate sau nu (după cunoștințele mele Martorii lui Iehova nu se angajează în asemenea practici) este foarte interesant să observăm faptul că percepția generală este că dacă te convertești ești obligat să îți schimbi stilul de viață, „legea” în care te-ai născut și valorile sociale și culturale ce au fost transmise prin tradiție.

Convertirea religioasă nu este o simplă schimbare a apartenenței confesionale, ci ea implică în viziunea protagoniștilor acestui documentar o amplă modificare a întregii existențe și a întregii sfere a existenței. Acest lucru este posibil pentru că în cadrul unei societăți tradiționale și rurale (România continuă să fie una dintre cele mai rurale țări din Europa) religia fuzionează cu identitatea etnică, socială și culturală, pe care le structurează și le legitimează.

În continuare voi urma sugestia lui Clifford Geertz că într-o societate tradițională religia fuzionează puternic cu etosul unei comunități datorită faptului că astfel poate conferi valorilor sociale obiectivitatea necesară. Dacă acest lucru este adevărat atunci abandonarea religiei trebuie să însemne adoptarea unei noi identități și abandonarea celei vechi, și odată cu acest lucru negarea întregului etos al comunității ce a legitimat religia abandonată.

O dimensiune importantă a cercetării noastre au reprezentat-o implicațiile socio-culturale ale procesului de convertire religioasă. Am încercat să asertăm acest lucru prin realizarea unor serii de interviuri aprofundate cu persoane convertite la pentecostalism, participare observativă la întrunirile lor religioase și la unele discuții cu lideri politici locali și naționali non-converțiți cu privire la structura acestei mișcări religioase ce dobândește o pondere tot mai mare în rândul acestei minorități etnice. În cele ce urmează vom încerca o prezentare sintetică a acestor rezultate și a modului în care aceste convertiri religioase duc la o restructurare a identității etnice.

În centrul narativelor cu privire la momentul convertirii religioase se află întotdeauna o puternică experiență mistică. Ea se datorează fie unei observări a unor

evenimente miraculoase (în care nu întotdeauna ei sunt subiecții acestora) fie unor conștientizări profunde a existenței unui adevăr religios la care convertiții subscriu. Sub aspect antropologic sau sociologic e prea puțin important dacă aceste relatări sunt adevărate sau false sub aspect teologic, sau dacă noua religie este mai „bună” decât cea veche. Ceea ce este important pentru analiza noastră este faptul că majoritatea celor intervievați sunt puternic convinși de ceea ce ei relatează și acest lucru are implicații considerabile pentru viața lor personală.

Posibilitatea unei experiențe mistice este contrapusă ritualismului existent în bisericile majoritare și monopolizării spiritualității de către preoți. Bisericele neo-protestante în general insistă asupra posibilității unei experiențe nemediate a sacralului de către fiecare credincios și datorită unei vocații religioase a fiecărui membru al comunității: „*ce fel de credință au ei (ortodocșii) dacă nu cred că Dumnezeu poate lucra prin oameni?*” (M.P. pastor al unei biserici penticostale, din mediul urban).

Un alt aspect central al convertirii religioase la penticostalism îl reprezintă importanța acordată Bibliei și acceptarea ei ca și „Cuvânt al lui Dumnezeu” ce reprezintă ghidul practic nu doar pentru realizarea unei conduite morale dar și pentru explicitarea tuturor problemelor vieții și a tranșării disputelor religioase. Astfel totul este filtrat prin intermediul Scripturilor și orice obicei, ritual, stil de viață rrom/ țigănesc ce nu este legitimat de acestea este în întregime abandonat.

Un efect corelativ al acestui biblio-centrism este creșterea gradului de alfabetizare în rândul comunităților de rromi / țigani neo-protestanți. Lectura constantă a Bibliei reprezintă un imperativ pentru toți credincioșii, nu doar pentru preoții / pastorii acestor congregații. Viața credinciosului trebuie ajustată mereu după Scripturi, iar acest lucru este amplificat de către comunitatea religioasă ce își oferă permanent sprijinul spiritual reciproc.

Acest lucru constituie un puternic potențial de contestare a tradițiilor în vigoare și a status-quo-ului diversilor conducători locali precum și a modurilor curente de trai. Se constituie astfel o veritabilă contra-cultură religioasă locală ce contribuie astfel la răspândirea spontană în rândul maselor de rromi a unui model socio-cultural diferit de cel tradițional.

Discursul persoanelor convertite operează o puternică și violentă distincție între vechiul sine păcătos și noul sine renăscut din nou. Această distincție nu este una de natură pur teologică ce este corelată cu o schimbare radicală a grilei de valori și astfel a diverselor practici ale sineului. Majoritatea convertiților relatează despre „faptele rele” pe care le făceau înainte de convertire (spectru larg ce variază de la persoană la alta) și modalitatea în care convertirea i-a schimbat în mod radical.

Convertirea religioasă duce desigur la o moralizare a conduitelor și la adoptarea unui cod etic riguros. Convertiții încetează să mai consume alcool, să fumeze și uneori chiar să mai consume cafea pe motiv că aceasta produce dependență. Moralizarea conduitelor se traduce și prin adoptarea unui nou cod vestimentar, vizibil în mod deosebit în rândul femeilor: „*Femeile trebuie să își acopere capul întotdeauna, să poarte fuste lungi. Nu au voie să fie mândre și elegante, să poarte cercei, brățări, bijuterii de aur, lănțișoare și inele: aceasta este regula comunității noastre*” (S.F., 42 de ani, diacon al unei biserici penticostale de rromi).

Comunitățile de convertiți valorizează puternic viața de familie și relatează despre certurile și aventurile sexuale extra-maritale avute înainte de convertire. Acest

lucru duce la o viață de familie mai pașnică și la o modificare a modului în care bugetul familial este cheltuit. Împreună cu asumarea unei pronunțate etici a muncii, acest lucru îi face pe rromii / țigani convertiți o veritabilă forță de muncă la nivel local, datorită faptului că necesită o plată mică și sunt persoane de încredere (în comunitățile de rromi / țigani studiate, nu toți au acest „privilegiu” de a lucra pentru majoritari).

Această moralizare a conduitelor nu se oprește doar la practicile sinelui ci este extinsă și la viața comunității și a modului în care relațiile sociale și înrudirea este reconceptualizată. Comunitatea religioasă formează o familie extinsă („*frați și surori*”) fiecare având datoria de a se ajuta reciproc în toate chestiunile, inclusiv în cele financiare.

Conflictul inter-generațional și inter-familial trebuie depășite prin intermediul unei etici sociale a iubirii aproapelui iar viața comunității religioase trebuie să fie impecabilă sub aspect relațional astfel încât acest lucru să evidențieze noua viață spirituală pe care credinciosul o duce. Acest lucru duce la emergența unor comunități puternic integrate ce au scopul de a realiza o etică a fraternității (Weber, 1969) și de a reduce anomia socială pe care o experimentează fiecare în interacțiunile cu structurile societății contemporane.

Tot din restructurarea relațiilor sociale face parte și endogamia religioasă pe care aceste comunități o promovează. Deși pentecostalii (același lucru este valabil și în privința celorlalte confesiuni neo-protestante) sunt de acord cu căsătoriile inter-etnice (acest lucru duce de cele mai multe ori la mobilitate socială) ei resping în mod radical căsătoriile inter-confesionale. Un neo-protestant are voie să se căsătorească doar cu un neo-protestant.

Viitorul cuplu trebuie să fie „născut din nou”, și trebuie să împărtășească aceleași idealuri și valori ale întregii comunități neo-protestante. Aceste reguli sunt considerate a fi spre binele noului cuplu și neconformarea atrage după sine sancțiuni religioase. Mulți pastori refuză să-i căsătorească pe cei care nu împărtășesc aceeași credință religioasă și dacă căsătoria are loc în ciuda acestei interdicții, atunci noului cuplu îi este interzis accesul la Euharistie precum și la implicarea în anumite activități ale bisericii. Rețelele sociale sunt astfel puternic reconfigurate în urma convertirii religioase.

Spre deosebire de comunitățile religioase ortodoxe sau reformate din viața cărora rromii / țigani sunt excluși, comunitățile neo-protestante accentuează mult ideea responsabilității fiecărui credincios de a se implica în cadrul bisericii. Acest lucru este facilitat și de faptul că biserica propriu-zisă este întotdeauna localizată spațial în interiorul „cartierului” lor. Biserica sau „casa de rugăciune” este întotdeauna o casă simplă unde au loc majoritatea întrunirilor religioase (o parte din aceste întruniri au loc în casele credincioșilor).

Casele de rugăciune sunt deschise tuturor rromilor / țiganilor precum și românilor curioși. Conducătorii religioși (pastori, prezbiteri, profeți, predicatori, diaconi, etc.) sunt recrutați din interiorul comunității de rromi / țigani și acest lucru le permite ceea ce comunitățile religioase de români le interzic: posibilitatea de a instituționaliza o cultură și un stil de viață propriu. Acest lucru duce la o consolidare a puterii comunităților locale de rromi / țigani. Biserica locală deține o puternică autonomie în relație cu celelalte comunități de Pentecostali (rome și române). Membrii bisericii locale devin astfel agenți semnificațiilor culturale și sociale ale vieții cotidiene.

Comuniunea religioasă dintre membrii bisericii locale duce la puternice legături sociale și astfel la sentimentul unei comunități puternice în care sunt integrați cu toții și în care fiecare este egalul celuilalt. Comunitatea emergentă este una egalitară și orice diferență socială sau de apartenență la un neam sau altul este nivelată. Acest lucru furnizează comunităților de rromi / țigani integrarea socială necesară pe care comunitățile de români ortodocși sau maghiari reformati le-o refuză.

Rromii / țigani se constituie în comunități extrem de fragmentate, bazate în principal pe relațiile de rudenie. Ei nu au conștiința comună a unei identități etnice, a unei istorii sau a unei limbi care să îi unifice. În același context, lipsa unității lor politice este un subiect îndelung discutat de către liderii lor, iar o soluție la această problemă nu reprezintă altceva decât o modalitate de a rezolva problema mai profundă a comunităților fragmentate în care rromii / țigani trăiesc.

Se poate vorbi despre o fragmentare a rromilor / țiganilor și din punctul de vedere al tradițiilor lor profesionale. Întâlnim astfel căldărari, ursari, gabori, etc, fiecare dintre aceștia dezvoltându-și un accentuat spirit de rivalitate și dispreț la adresa celor care nu aparțin aceluiași grup profesional. Această diviziune profesională se constituie ca o diviziune socială, fiecare astfel de comunitate percependu-se pe sine pură, în defavoarea celorlalți care sunt considerați impuri prin faptul că au renunțat la adevăratele tradiții rome și s-au amestecat cu românii și cu maghiarii.

Mișcarea neo-protestantă poate fi interpretată ca o modalitate de a depăși tocmai aceste bariere ce există între diverse comunități sau grupuri familiale, așa cum arată Gay y Blasco în analizele sale. Acest lucru devine posibil prin promovarea unei unități a tuturor celor care cred și care îl urmează pe Hristos și egalitatea și dragostea frățescă a tuturor rromilor / țiganilor, indiferent de apartenența lor la o familie sau alta, la o tradiție profesională sau alta (Gay y Blasco 2000, 2000b).

Într-adevăr, convertirea religioasă are ca efect o restructurare totală a identității credinciosului și o integrare a acestuia în rețele sociale extrem de puternice. Comunitățile rome devin astfel mult mai solide, deoarece biserica poate fi privită ca un instrument pe care oamenii îl folosesc pentru a obiectiva o anumită narativă socială și culturală. Accesul la o comunitate religioasă proprie, la o biserică proprie, la mijloacele necesare de a instituționaliza o cultură proprie și toate acestea în secțiunea lor de trai, le permite articularea unei comunități integrate capabilă să depășească fragmentarea social-politică ce caracterizează comunitățile tradiționale de rromi / țigani.

Astfel, biserica nu se limitează la a fi centrul vieții lor religioase, devenind în același timp și centrul vieții lor sociale și culturale. Importanța relațiilor de rudenie este depășită acum de cea a noilor relații de rudenie spirituală. Credinciosul devine astfel dator din punct de vedere moral să își ajute noii frați și surori, aceasta ducând la legături puternice între comunități. Distincțiile pământești între rromi / țigani și români, sau între o tradiție sau alta sunt înlocuite de un statut unitar pe care îl împărtășesc toți cei care sunt parte a trupului lui Cristos.

Depășirea statutului de stigmatizați atribuit rromilor / țiganilor de către majoritatea dominantă este unul din avantajele acestui nou model de identitate. Rromii / țigani găesc astfel resursele necesare pentru a trăi o viață morală, pentru a cultiva o etică a muncii și a articula relații sociale puternice. Aceasta va duce la o mobilitate socială și la o mai bună imagine a rromilor / țiganilor printre români, însă cu prețul unei excluderi religioase din partea vecinilor lor rromi / țigani.

Acest nou model neo-protestant al rromilor / țiganilor concurează cu modelul promovat în ultimele decenii de către activiștii politici rromi internaționali și de sutele de ONG-uri al căror scop este să unifice toți rromii / țiganii din România. Acestora, modelul neo-protestant le apare ca fiind mult prea dogmatic și prea strict din punct de vedere moral, în timp ce modelul promovat de ei se bazează pe unitatea etnică a rromilor / țiganilor, o istorie comună și alte narative istorice menite să dea forță grupurilor oprimate de rromi / țigani.

Faptul că cei mai mulți rromi / țigani nu se percep astfel, că nu consideră India ca fiind țara lor de origine și că nu împărtășesc ideile politice ale acestor activiști, ne permite să considerăm această abordare ca fiind una de politică ce încearcă implementarea unui model identitar de sus în jos. Modul în care rromii / țiganii se văd pe ei înșiși este un argument în acest sens.

Vedem astfel două soluții diferite la aceeași problemă a extremei fragmentări care caracterizează etnia rromă. Există pe de o parte modelul neo-protestant care aduce o nouă restructurare religioasă a identității, în care biserica locală este un instrument pentru integrarea comunităților, și pe de altă parte modelul activiștilor internaționali care încearcă să îmbunătățească condiția socială a rromilor / țiganilor și să îi conștientizeze, din punct de vedere politic de drepturile omului la care trebuie să aibă acces.

Consider că cele mai importante consecințe sociale și culturale ale acestei masive convertiri religioase în rândul rromilor / țiganilor este emergența unei noi modalități de a reconstrui o nouă identitate etnică. Doar timpul va arăta dacă aceasta va fi o încercare reușită sau nu.

Bibliografie

- ASAD, Talal, *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, 2003, Stanford, California.
- FROESE, Paul, *After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World*, "Sociology of Religion", 2003, Vol. 65 (1), p. 57-75.
- FROESE, Paul, *Forced secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed*, "Journal for the Scientific Study of Religion", 2004, Vol. 43 (1), 35-50.
- GAY y Blasco P., *The Politics of Evangelism: Hierarchy, Masculinity and Religious Conversion Among Gitanos*, "Romani Studies", series 5, vol. 10, 2000, issue1, p. 1-22.
- GAY y Blasco P., *Gitano Evangelism: the Emergence of a Politico-Religious Diaspora.*, 2000 www.transcomm.ox.ac.uk.
- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, Inc., (1973).
- POLLACK D., *Institutionalised and Subjective Religiosity in Former Communist Countries of Central and Eastern Europe*, in Jerolimov D. M., Zrinscak S., Borowik I. (eds.), *Religion and patterns of social transformation*. Zagreb, Institute for Social Research, 2001.
- POLLACK, D., *Modifications in the Religious Field of Central and Eastern Europe*, "European Societies" 3:135-165, 2001.
- RAMBO, L. R., *Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Chang*, "Social Compass", Vol. 46, 1999, p. 259-71.
- SLAVKOVA, M., (2003) *Roma Pastors as Leaders Roma Protestant Communities*, Đorđević, Dr. (ed.) *Roma Religious Culture*. - JUNIR (Niš), 2003, p.168-177.
- SLAVKOVA, M., *Gypsies in Lom: the Case of Gypsies who Convert to Protestant Christianity* – Conference „Religious Conversion after Socialism”, Max Planck Institute for Social

Anthropology, Halle, Germany, April 7-9, 2005. SNOW David and Machalek Richard, *The Convert as a Social Type*, "Sociological Theory", I, 1983, p.259-289.

SNOW, David A. and Richard Machalek, *The Sociology of Conversion*, "Annual Review of Sociology", X, 1984, p.167-90.

TOMKA, M., *Comparing Countries by their Religiosity in Eastern Europe*. in Jerolimov D. M., Zrinscak S., Borowik I. (eds.), *Religion and patterns of social transformation*, Zagreb, Institute for Social Research, 2004.

WEBER, M., *Religious Rejection of the World and their Direction*. Essays in Sociology, M. Weber, H. H. Gerth, C. W. Mills, New York, Oxford University Press, 1969, p. 323-359.

Religion and Identity Strategies among Gypsy / Rroma

This paper focuses on the spreading of Pentecostal movement among Rroma, one of the most social marginalized ethnic minorities from Romania, and on the resulting relationship between religion and ethnic identity. My research aims at analyzing the symbolic architecture of the discourse that surrounds the conversion to Pentecostalism and the new model of Gypsiness that this discourse institutionalizes. I try to argue that this is due to the changes brought by post-socialism that structurally allowed a free religious market and the pluralization of religious movements. The religious conversion restructures the Gypsy / Rroma conception of self, lifestyle and world-view and the resulting process is a new cultural code, a language code, a dressing code, a restructuring of the time and local space and eventually of their own identity. I argue that the massive religious conversions that took place among this ethnic minority after the fall of communism led to the emergence of a new self-understanding of Gypsiness: one that is opposed both to traditional ethnic Gypsy identity and to the international political activist model of ethnic identity (Rroma).

*Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj-Napoca
România*