



Gabriel Sala

NEAMUL ȚIGANILOR GABORI

ISTORIE, TRADIȚII, MENTALITĂȚI



Gabriel Sala

Neamul țiganilor gabori

—

istorie, tradiții, mentalități

Cuprins

Strămoșii gaborilor și gaborii	3
Gaborii și Biserica	21
Portul gaborilor	30
Statutul social al bărbatului gabor	41
Statutul femeii în neamul țiganilor gabori	52
Nașterea, căsătoria, moartea la romii gabori	65
Ocupațiile tradiționale ale gaborilor	79
Percepția și desfășurarea judecății țigănești la neamul romilor gabori.....	88

Strămoșii gaborilor și gaborii

Istoria veche a romilor, respectiv perioada anterioară migrației acestora în Europa, în accepțiunea specialiștilor, nu poate fi studiată respectând normele minimale de cercetare, pentru simplul fapt că nu există izvoare istorice care să permită o abordare prin prisma amintitei științe a trecutului neuropean al etniei rome.¹ Certitudinile științifice cu privire la acest aspect se datorează în exclusivitate lingvisticii, studiile din perspectivă etimologică demonstrând înrudirea limbii romani cu sanscrita, ambele aparținând grupului lingvistic denumit convențional indo-european, și apartenența la grupul limbilor indiene. Astfel între romani și o serie de idiomuri din spațiul indian, există numeroase similitudini și chiar cuvinte comune, ceea ce demonstrează originea indiană a țiganilor, aceasta fiind singura ipoteză cu valoare istorică.

Trecutul indian, consumat în câteva fraze, nu va putea fi dezvoltat într-o analiză corespunzătoare, cerută de orice popor care își revendică depășirea ambiguităților deslușirii etnogenezei pe viitor, ci eventual doar prin concluzii fanteziste, în condițiile în care în spațiul indian nomadismul și mișcările de populații au fost constante pe parcursul derulării timpului istoric, ștergându-se și infimele urme materiale lăsate de categoriile sociale periferice și implicit populațiile nomade. Ca urmare nu se cunoaște arealul de formare al limbii strămoșilor țiganilor și nici spațiul de habitat al acestora, chiar dacă romologii au optat fie pentru nord-vestul, fie pentru partea centrală a Indiei ca spațiu de habitat ai protoromilor.

De asemenea rămâne o necunoscută casta din care făceau parte strămoșii romilor, chiar dacă firul logic face ca singura concluzie viabilă în acest sens să fie apartenența la paria, iar antropologia și etnologia nu beneficiază, la rândul lor, de mijloacele necesare de a face lumină în trecutul întunecat al etniei. Neelucidate rămân și cauzele care au determinat migrația țiganilor din India înspre Europa precum și perioada în care strămoșii romilor au părăsit vechiul spațiu de habitat. Itinerariul urmat de către aceștia pe parcursul periplului a fost reconstituit, cu incertitudinile de rigoare, în absența atestărilor documentare, în cea mai mare parte tot cu ajutorul lingvisticii, fondul lexical rom fiind împestrit cu o multitudine de cuvinte de altă origine decât indiană, împrumutate de la populațiile cu care au intrat în contact, respectiv persane, armene, grecești, slave etc. În lipsa unor teorii fundamentate științific, convențional, s-a impus ideea migrării acestora în spațiul bătrânului continent între secolele IX-XV, în valuri succesive, în secolul IX fiind atestați documentar în Persia sub numele de

luli sau luri, pentru ca la jumătatea secolului al X-lea cronicile arabe să-i menționeze pe așa-zii zott², denumire acordată de arabi populațiilor de proveniență indiană.

Scrierile cărturarilor arabi consemnează sosirea a peste 12.000 de posibili străbuni ai romilor, prezentându-i pe subiecți ca nomazi prin definiție, cu vocație înspre muzică, tâlhărie și păstorit³. După un periplu în arealul cultural armean ce a lăsat moștenire în fondul lexical rom numeroase cuvinte armene, țiganii vor pătrunde în Imperiul Bizantin, migrație care s-ar putea datora incursiunilor turcilor selgiucizi în Armenia la jumătatea secolului XI⁴. În cadrul spațiului bizantino-grecesc noii veniți vor primi și apelativul etnic de țigani, apelativ derivat din termenul „athinganoi” denumirea unor reprezentanți ai unei secte eretice vestite pentru practicarea magiei, la care va face referire în 1068, într-un manuscris dedicat vieții Sfântului Gheorghe, un călugăr de la Mănăstirea Ivron de pe muntele Athos⁵. Astfel aflăm că în perioada domniei împăratului Constantin IX Monomahul (1042-1055) au descins în Constantinopol numeroși „athinganoi”, etichetați ca vrăjitori și făcători de rele, fără să existe certitudinea că autorul documentului face referire la strămoșii romilor⁶.

Oricum, datele istorice referitoare la țigani sunt, până în secolul XIV, extrem de sărace, între manuscrisul călugărului și menționarea neechivocă a romilor în Balcani, respectiv în Serbia domnitorului Ștefan Dușan la 1348, când sunt amintiți ca meșteșugari ai mănăstirii Prizren⁷, consemnându-se un vid informațional. Cert este că, în conformitate cu regulile logicii și ale rațiunii, din Asia Mică romii au trecut în Peninsula Balcanică, unde au adoptat și termenul de rom, bizantinii considerându-se descendenți ai romanilor, după care, începând cu secolul al XIV-lea, s-au răspândit în toată Europa. Astfel, în 1362 sunt atestați la Dubrovnik, iar la 1378 țarul bulgar Ivan Șișman confirmă, printr-o diplomă emisă de cancelaria domnească, posesiunile mănăstiri Rila asupra unor familii de romi, considerați etnici egipteni, eroare deloc singulară pe parcursul Evului Mediu pe bătrânul continent⁸.

În a doua jumătate a secolului XIV, o bună parte a romilor vor traversa Dunărea, fiind atestați documentar și în spațiul mioritic. În secolul XV țiganii sunt menționați scriptic în majoritatea statelor europene. În 1407 pătrund în spațiul german, autoritățile orașului Hindelsheim considerându-i tătari⁹, după care grupări numeroase de romi vor invada pe cale pașnică centrul și vestul continentului. Noii veniți, divizați în cete alcătuite din câteva zeci de indivizi, cu lideri autointitulați pompos conți, voievozi sau duci, în funcție de specificul locului, susțineau că sunt pelerinii veniți din Egipt, afirmații dovedite cu o serie de documente emise de autoritățile

locale și chiar de papalitate. Calitatea de pelerini precum și protecția oferită de actele oficiale va face ca percepția noi-veniților să fie una eminentemente pozitivă, bunăvoință de care nomazii vor profita din plin, astfel că în Franța anilor 1419-1420 cete de romi nomazi, autodeclarați pelerini egipteni, vor primi alimente și provizii¹⁰. La 1422 cancelaria imperială maghiară acordă unui grup de romi nomazi, conduși de către voievodul Ladislau, drept de liberă trecere, pentru ca, în același an, o grupare de câteva sute de persoane să ajungă la Roma, iar în Regatul Poloniei prezența le este menționată în anul 1428¹¹. Tot în secolul XV prezența romilor este atestată în peninsula hispanică mai întâi în Aragon și Catalonia, pentru ca la 1462 liderii unui grup să fie primiți cu fast și ceremonie la curtea conetabilului-cancelar al Castiliei, unde au fost invitați la masă, iar cetei i s-au dat îmbrăcăminte, bani și alimente din belșug¹². La începutul secolului al XVI-lea țigani sunt semnați în insulele britanice și Peninsula Scandinavă, unde au fost denumiți tătari, iar după 1501 în Ucraina și mai apoi în Rusia, venind dinspre vest, din Țările Române sau din Polonia¹³.

Aceasta ar fi, într-o prezentare sumară, o compilație a principalelor repere ale istoriei migrației rome în diferitele regiuni ale bătrânului continent, cu mențiunea că acest episod pune punct final migrației popoarelor de origine asiatică în Europa. Invazia romă nu a îmbrăcat sub nici o formă un caracter militar, însă cu toate nonviolența „asaltului” nu a determinat însă o coabitare pașnică cu sedentarii, în condițiile în care în perioada cuprinsă între secolele XIV-XVI țigani au împetrișat peisajul etnic și social din tot spațiul european. În ciuda toleranței de care romii au beneficiat pe termen scurt în anumite state și regiuni ale Europei, lucrurile s-au modificat radical, romul devenind prin definiție un proscris. Problemele au fost generate de diferența de mentalitate dintre noii veniți și băștinași, iar antagonismul sedentar-nomad s-a tradus printr-o reacție negativă față de romi după un timp relativ scurt de coabitare și de tatonare relaționară. Atitudinea autorităților statale este definitorie pentru spiritul epocii, iar persecuțiile și deportările care vor urma nu reprezintă altceva decât rezultatul practic al antipatiei sedentare față de celălalt și al stereotipiilor epocii.

Nonviolența migrației nu poate face ca fenomenul să fie disociat de campaniile militare din epocă, invaziile turcilor având, conform specialiștilor, un rol decisiv în exodul romilor înspre regiunile din afara Balcanilor. La fel ca și emigrația din India, plecarea înspre vestul, nordul sau estul continentului nu a fost nici organizată și nici conștient direcționată, ci una spontană, desăvârșită în valuri, generată de diferiți factori. Totuși, cei mai mulți romi vor ocupa, ca și arie geografică de habitat, chiar și nomad, Balcanii, poarta de intrare a continentului, din Evul

Mediu și până în prezent, iar spațiul mioritic a fost se pare la rândul său prielnic habitatului etnicilor țigani, măcar prin prisma numărului ridicat de populație romă care a ales pe parcursul istoriei să trăiască la nord de Dunăre.

Prima atestare documentară a romilor pe teritoriul României datează din 1385, an în care voievodul Dan I donează mănăstirii Tismana, printre altele, și 40 de sălașe de robi țigani care au aparținut anterior mănăstirii Vodița, ctitorie a domnitorului Vladislav (1364-1377).¹⁴ Ulterior informațiile despre acest tip de donații sunt mult mai numeroase, în 1388 Mircea cel Bătrân dăruind Mănăstirii Cozia 300 de sălașe de țigani, pe parcursul secolului al XV-lea marile mănăstiri și elitele boierești deținând în proprietate familii de robi romi¹⁵. În Moldova primele informații despre romi ne parvin din anul 1428 când Alexandru cel Bun a dăruit Mănăstirii Bistrița 31 de sălașe de țigani¹⁶. Prezența romilor în Transilvania, spațiu de afirmare al neamului gaborilor supuși studiului, este atestată de un document latin din 1511, care reprezintă rezumatul unui act slavon de donație sau confirmare a stăpânirii a 17 țigani de cort de către un boier Costea din Țara Făgărașului, act emis de Mircea cel Bătrân, care stăpânea teritoriul cu titlul de feud, între 1390 și 1406¹⁷. Romii vor constitui ulterior parte integrantă a cosmopolitismului etnico-social transilvan, fiind atestați la Sibiu de privilegiile regale din 1476, 1487 sau 1492, la castelul Bran în 1500, în registrele fiscale din Brașovul anilor 1475-1500, în comitatul Arad în 1493 sau ca fabricanți de tunuri în cetatea Timișoarei în 1500¹⁸, referindu-ne doar la secolul XV. În veacurile următoare permanența romilor în Ardeal a determinat înmulțirea referirilor documentare, atrăgând și atenția cărturarilor sași sau maghiari care vor dedica romilor transilvăneni analize istorico-socio-etnologice, puncte de reper pentru cercetările contemporane¹⁹.

Împământenirea transilvană a determinat și sedentarizarea a o bună parte dintre romi în secolul al XVI-lea, cei cu locuințe stabile fiind așezați la periferia orașelor în jurul cetăților sau în localități rurale, pe moșii nobiliare. Nomadismul, ca mod de viață va continua însă în arealul menționat, perpetuându-se la scară mare până în secolul al XIX-lea și chiar, în situații excepționale, până în prezent.

Într-o societate medievală sedentară, periferizați social, nomazii și-au creat propria lume, definitorie pentru spiritul individului fără loc stabil, în care organizarea internă avea rolul de a menține ceata indivizibilă, unitatea acesteia fiind esențială, în virtutea instinctului intrinsec de protejare a grupului, sedentarizarea fiind sinonimă, într-un interval mai lung sau mai scurt de timp, cu disoluția relațiilor sociale de tip nomad. Șatra medievală îngloba câteva zeci de familii, autoritatea fiind concentrată în

mâna unui lider, investit de către comunitate în cadrul unui ritual, căpetenie denumită de către autorități jude în Țara Românească și Moldova sau voievod în Transilvania. Funcția avea un caracter electiv, nu și unul ereditar, însă conducătorul era atotputernic având drept de viață și de moarte asupra membrilor grupului, pârgii de manifestare medievală și modernă ale puterii pe care liderii șatrelor le-au pierdut cel mai târziu în secolul al XIX-lea, când „puterea și autoritatea căpeteniei s-au redus considerabil, fapt la care contribuie și felul de a fi al corturarilor transilvăneni, despărțiți în câte 10-30 de familii, nestând niciodată mai mult de o săptămână într-un loc și făcându-și adăpost în corturi mici sau peșteri”²⁰. Atribuțiile voievodale medievale constau în judecarea litigiilor dintre membrii comunității, aplicarea de pedepse când era cazul, strângerea taxelor plătite autorităților de la proprii supuși, reprezentarea șatrei în relația cu autoritățile, autoritatea sa limitându-se doar la propria șatră. În 1422 este atestat documentar Ladislau, unul dintre voievozii țiganilor, de o diplomă regală emisă de Sigismund de Luxemburg, în care acestuia i se confirmă prerogativele intracomunitare²¹.

Descentralizarea și autonomia internă a șatrelor se pare că nu a convenit autorităților transilvane, care, în secolul al XVI-lea au instituit funcția de voievod al țiganilor din principat, care nu erau etnici romi, ci elite sociale transilvane, apropiați ai Curții principatului. Astfel în 1541 sunt atestați, ca reprezentanți ai voievodatului țiganilor, Mathias Nagz și Thomas Enyed, iar în 1557 Gaspar Nagz și Francisc Balasfi, lideri proveniți din rândul nobilimi²², cu rol de supervizori a desfășurării optime în special a atribuțiilor fiscale de către conducătorii șatrelor, dar și a celor judiciare sau administrative. Practic dregătoria centraliza, pentru o evoluție benefică a funcționalității sistemului de impozitare și controlare a cetelor de romi, potențialul și energia voievozilor de origine romă.

Puterea a generat și degenerat deseori în demonstrații de forță și abuzuri, astfel că, în 1588, Dieta Transilvaniei a hotărât desființarea demnității voievodale, decizie asupra căreia va reveni ulterior, funcția fiind reglementată pe baze noi pentru limitarea abuzurilor și umanizarea relațiilor lider-șetrari²³. Cert este că această modalitate de abordare administrativă a etniei de către stat, a funcționat până în secolul al XVII-lea, când este atestat poate ultimul voievod al țiganilor, Peter Vallon, numit în dregătorie de către principele Gheorghe Rakoczi I²⁴, principe între anii 1630-1648.

Desființarea funcției voievodale nu a afectat cu nimic organizarea arhaică a șatrei. În fruntea acesteia rămân tot așa-ziși voievozi, termen cu care era gratulată autoritatea supremă în ceată, cognomenul de bulibașă, de origine otomană caracterizând doar corturarii de la est și sud de Carpați. De altfel nici în prezent gaborii nu utilizează, intracomunitar, acest cuvânt,

neîmprumutându-l de la conaționali lor din alte neamuri, cu care au intrat în contact, ci exclusiv în relațiile cu cei din exterior pentru o definiție simplificată și arhicunoscută a autorității. La 1883 șătrarii transilvăneni erau descriși din exterior ca având „fiecare neam în vârf câte o căpetenie, thagar sau voievod”²⁵. Nomadismul avea o largă răspândire, iar sedentarizarea naturală conform studiului istoric, lasă impresia că reprezenta mai curând o alternativă din sfera ultimelor opțiuni la modul de viață al romilor șătrari, decât rodul modernizării și al dorinței de integrare socială a țișanilor călători. În 1772, în Transilvania, recenzorii au consemnat existența a 3.769 de romi sedentari și 3.949 de familii de romi nomazi²⁶. Organizarea socială rămâne una arhaică, raportată la cerințele epocii, inovațiile și influențele socio-culturale fiind practic nule. Antipatia instinctuală a sedentarului față de celălalt, în speță de nomad, generatoare de stereotipii și reacții negative s-a materializat în epocă printr-o tentativă a autorităților habsburgice de sedentarizare forțată.

Astfel secolul al XVIII-lea este marcat de o politică represivă față de țișanii nomazi din partea autorităților habsburgice, a cărei scop era, desigur din perspectiva statului, metamorfozarea damnatului nomad într-un cetățean util, eventual reazăm al societății, prin constrângere, impunându-i un mod de viață, pe care sigur șătrarul nu îl dorea.

Despotismul iluminat ca ideologie imperială habsburgică a abordat specificul rom ca pe o problemă a cărei rezolvare nu poate fi alta decât sedentarizarea. Astfel, combinând mercantilismul politic cu principiile iluministe, printr-o serie de măsuri imperiale, cum ar fi legile emise în anii 1758, 1761, 1767 sau 1773 împărăteasa Maria Terezia (1740-1780) va atenta la modul de viață nomad a corturarilor din Ungaria, politica represivă a acesteia afectând doar romii din vestul țării, nu și cei din spațiul intracarpatic, adică din Transilvania propriu-zisă²⁷. Practic, gradual, corturarii vor fi siliți să se stabilească în diferite localități, vor pierde dreptul de a deține căruțe și cai, tinerii de peste 16 ani au fost încorporați în armată, se interzice folosirea limbii și obiceiurilor țișănești. Măsurile ilogice și rasiste culminează cu pierderea tutelei părinților și darea spre adopție a copiilor de peste cinci ani sedentari, precum și interzicerea căsătoriilor intracomunitare, măsuri categoric nepopulare printre populațiile nerome, dată fiind percepția negativă de care se bucurau în epocă țișanii²⁸.

Fiul acesteia, Iosif al II-lea (1780-1790), va extinde măsurile legislative ale mamei sale și asupra Transilvaniei, în ordonanțele imperiale din 1782 și 1783 reglementându-se statutul socio-juridic al romilor²⁹. Practic despotul iluminat sintetizează, în același spirit antinomad, totalitatea măsurilor imperiale decretate anterior, neținându-se cont de aspectele de natură umană ale problemei. Prevederile imperiale nu au avut însă o largă

aplicabilitate practică, ci dimpotrivă, legislația a fost aplicată doar de funcționarii zeloși. Punctele esențiale ale programului iosefin, cum ar fi familia mixtă, obligativitatea educației școlare, tutelarea copiilor romi de către sedentari, sedentarizarea acestora și participarea la serviciul religios, nu au putut fi puse în practică prin simpla predispoziție înspre intoleranță a localnicilor, programul, raportat la obiectivele autorilor, eșuând lamentabil³⁰.

Secolul al XIX-lea aduce o modificare substanțială în ceea ce privește atitudinea romilor șătrari față de sedentarizare. Ceea ce nu a reușit politica represivă, o va face, dacă nu evoluția societății atunci, pur și simplu, timpul și al său hazard socio-istoric. Populația corturară romă se va stabili, benevol, în mici comunități la periferia localităților, nomadismul fiind considerat un mod de viață depășit. Sedentarizarea nu a modificat, nici ca formă nici ca fond, percepția negativă a localnicului față de romi sau stereotipiile, o bună parte perpetuate în mentalul colectiv până azi. Băștinașul nu a fost deloc încântat să-și împartă habitatul cu imaginea sa alterată, respectiv cu prototipul declasatului. Pe de altă parte, romii șătrari se vor sedentariza, însă construiesc în spiritul instinctului de conservare anumite bariere psihologice, în relația cu ceilalți, inclusiv cu conașionalii sedentarizați de câteva generații. Practic în același spațiu vor coabita două lumi diferite, romii păstrându-și obiceiurile și organizarea socială nomadă, iar pentru evitarea șocului sedentarizării s-a practicat ca fenomen deloc izolat seminomadismul.

Într-o conscripție, realizată în 1893 de către autoritățile maghiare, în teritoriile obținute de România în 1918 au fost înregistrați 151.711 romi, dintre care 105.034 de indivizi trăiau în Transilvania propriu-zisă, la nivelul întregii Ungarii fiind recenzați 274.940 de etnici romi, dintre care 243.432 erau sedentari, 22.570 seminomazi și în fine 8.938 de nomazi, divizați în nu mai puțin de 1026 de șatre, adică în medie 8 indivizi în fiecare ceată³¹. Cifrele dovedesc incontestabil că viața de corturar era, la sfârșitul secolului al XIX-lea, într-un declin ireversibil, existând o tendință a romilor de a copia modelul de viață al majoritarilor, cea ce îi va face să piardă mult din specificul lor.

Veacul al XIX-lea este extrem de important pentru tema cercetării deoarece în această perioadă s-a individualizat și definitivat procesul de formare al neamului gaborilor. Se impune precizarea că etnia romă se caracterizează, la nivelul grupurilor individualizate în cadrul etniei, printr-o largă diversitate, pluralism care se manifestă atât la nivel lingvistic, cât și al viței pe care aceștia consideră că o reprezintă. Membrii neamului au conștiința extrem de dezvoltată a apartenenței la comunitate, la aceeași rădăcină, considerându-se mai întâi de toate gabori, sinești, dăncești,

pițulești, ionești etc, după numele strămoșului comun sau mai precis al celui care le-a lăsat moștenire cognomenul³². Această eterogenitate patronimică, bazată în prezent pe unitatea sangvinică, își trage seva în speță cu diversitatea și specializarea ocupațională a vechilor șătrari, de secol XIX, caracteristică a țiganilor pe fundalul căreia se va afirma și procesul de manifestare a exclusivismului de grup.

Evoluția profesională a romilor, determinată de adaptarea și reprofilarea pe unele meserii în funcție de cerințele pieței și presiunea statului, a determinat inevitabil crearea așa-ziselor bresle naturale. Nu se poate avansa cu certitudine perioada de formare, însă cu siguranță în prima jumătate a secolului XIX o parte a societății rome, cu predilecție nomadă, era definitivată ca structură ocupațională într-o formă modernă, intrând din acest punct de vedere în atenția cercetătorilor.

Astfel, în întreg spațiul mioritic, după criteriul profesional s-au individualizat romii căldărari care confecționau vase casnice, căldări sau cazane pentru obținerea pălincii, rudari, respectiv băieși sau aurari, căutători de metale prețioase, ursari care susțineau spectacole unde foloseau urși dresați, cărămidari, spoitori care se ocupă cu repararea vaselor confecționate de căldărari, geambași sau lovări în Transilvania, adică comercianți de cai, sau lăutari, lingurari, pieptănari etc³³. Romii gabori, la rândul lor, fac parte din ramura socio-profesională a căldărarilor, însă cu toate că ocupațiile își au rolul lor în individualizarea neamurilor de romi, măcar prin simplul fapt că a amplificat diversitatea ca și caracteristică a etniei, existența și sudarea grupului nu se datorează meseriei. Profesia tradițională nu reprezintă pentru neamuri altceva decât ocupația transmisă ereditar de cei ce au impus sistemul denominativ și nicidecum o modalitate de autoidentificare. Dovadă că ocupația tradițională și la gabori este pe cale de dispariție, dar coeziunea internă s-a păstrat, interdependența fiind exclusă între neam și profesie.

În cea ce privește istoria neamului gaborilor documentele arhivistice, cu referire la subiect, sunt foarte sărace, în condițiile în care autorii documentelor referitoare la comunitate fie nu erau familiarizați cu noțiunea de „gabor”, fie au ignorat denotația. De asemenea mărturiile subiecților intervievați, subiective prin definiție, au trebuit privite cu reticență și analizate atent, deoarece percepția intrinsecă a istoriei grupului este marcată de tendința acestora de idealizare a trecutului comunitar, precum și de crase stereotipii. Spre exemplificare membrii neamului se declară romi ungurești, pentru că în opinia lor contactul cu maghiarii este unul istoric, vechi de sute de ani, fiindcă „noi am venit în Ardeal odată cu ungarilor”³⁴, maghiara reprezentând pentru gabori a doua limbă maternă, învățată în paralel cu romani.

Accepțiunea afinității gaborilor cu maghiarii nu poate fi contestată, deoarece în această privință contează exclusiv principiile autoidentificării și ale heteroidentificării, dar până în a doua jumătate a secolului XIX, conform cronicarilor sași din secolele XVIII-XIX, se pare că relațiile sociale ale țiganilor ardeleni cu românii au fost cu mult mai profunde și mai consistente decât cu ungurii sau nemții din Transilvania. Scrierile cărturarilor cu privire la corturari, analiza acestora în cea ce privește portul țiganilor, apartenența lor religioasă și de ce nu chiar și firul logicii ar putea constitui dovezi în acest sens, românii constituind majoritatea etnică în Transilvania. Căldărarii, la rândul lor, ramură a romilor din care fac parte și gaborii, erau răspândiți în toate regiunile românești, iar după dezrobirea acestora din secolul al XIX-lea, la est și sud de Carpați, se constată o migrație a acestora în numeroase regiuni europene, întâlnindu-se romi cu limba maternă română în Ungaria, Bosnia, Croația, Slovacia etc³⁵, nefiind astfel exclusă o simbioză transilvăneană între nomazii eliberați din principate, ajunși și în Ardeal, și grupuri de romi ardeleni, ca o etapă inițială de afirmare a protogaborilor.

De altfel, anterior secolului XIX, pentru șătrari Munții Carpați nu putea constitui o barieră naturală și nici una psihologică, migrația fiind de obicei executată dinspre Țara Românească și Moldova înspre Transilvania. Nu se poate, ca urmare, vorbi, la mijlocul secolului, despre strămoși ai gaborilor, ci doar despre romi nomazi, șătrari sau corturari și desigur căldărari, fără a putea aduce argumente documentare în privința practicării exclusivismului intrinsec la nivel de căsătorii și puritate sangvinică, într-o formă asemănătoare cu cea contemporană. Raportul de 1026 de șatre la 8938 de nomazi este grăitor în acest sens, chiar dacă, în zona intracarpatică, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și pe parcursul secolului al XIX-lea o ceată de romi corturari cuprindea, de regulă, 30-40 de familii.

Mai trebuie precizat și că istoria gaborilor nu numai că nu poate fi tratată ca și capitol distinct în cadrul istoriei romilor, ci mai mult, până înspre finele secolului al XIX-lea, nu există o istorie a comunității, pentru că pur și simplu în acea perioadă s-a încheiat neamul gaborilor. O explicație falsă dată procesului etnogenezei gaborilor, care s-a impus în mentalul colectiv și în unele scrieri care tratează romii mai mult sau mai puțin superficial, susține ipoteza preluării denotației în cinstea principelui reformator transilvan Gabor Bethlen (1613-1629) care le-ar fi acordat presupușilor protogabori o serie de privilegii. În realitate lucrurile sunt mult mai simple și cel mai probabil denumirea comunității evocă un lider actualmente uitat, nefiind exclusă posibilitatea ca numele să le parvină de la nu nobil, al cărui iobagi au fost strămoși ai gaborilor. Cert este că șătrarii lui Gabor au devenit „gabori”, un nume extrem de răspândit printre

membrii comunității, chiar dacă memoria comunitară, conform legilor firii, nu-l mai reține pe patronul spiritual al comunității.

Pe de altă parte istoria orală ne-a permis pe de altă parte reconstituirea unor pagini importante în evoluția grupului. Conform surselor orale în perioada nomadismului, sătrarii, strămoși ai gaborilor, iernau în câmp liber, într-o zonă limitrofă localității Trei Sate, aflată între localitățile Sângiorgiu și Sovata, în bordeie³⁶, intemperiiile anotimpului amintit nepermițându-le nomazilor practicarea optimă a meseriei tradiționale de căldărari și îngreunându-le deplasarea în teritoriu, printre sedentari. În acel loc șatrele se adunau, iar experiența coabitării și a recunoașterii dominației unui lider unic, absolut necesar măcar din motive de ordin practic, a determinat sudarea grupului, atât la nivel psiho-social cât și din punct de vedere sangvinic, datorită practicării căsătoriilor endogame. Oricum apartenența cetelor de țigani la un spațiu comun, respectiv practicarea seminomadismului, colaborată cu stabilirea gradelor de rudenie între reprezentanții cetelor, a determinat cristalizarea și coagularea neamului.

Perioada de sfârșit a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea este marcată de o cotitură fundamentală în evoluția gaborilor, deoarece aceștia se vor sedentariza în masă, iar localitățile preferate cu predilecție au fost Crăciunești, Măgherani, Hărtău, Cocoși (Vălureni), precum și Budiu sau Remetea, ambele actualmente cartiere ale orașului Târgu Mureș. Consistența numerică a comunităților de romi ce se vor sedentariza denotă faptul că locul din apropierea așezării Trei Sate a avut un rol polarizator. Șatrele de gabori vor prefera în secolul al XIX-lea coabitarea în spațiul amintit, singura explicație fiind un context perceput intrinsec drept prielnic habitatului în perioada anotimpului rece, deoarece implicarea autorităților în canalizarea fluxului energetic uman nomad, într-un anumit spațiu, nu este atestată documentar.

Romii lui Gabor vor permanentiza contactul cu anumite localități, incluse ulterior în preferințele lor înspre stabilizare. Contactul constant cu corturarii a reprezentat o premisă favorabilă în direcția acceptării noilor veniți de către băștinași. Astfel, în localitatea Crăciunești, în 1853, este atestată nașterea lui Katalina Elisabeta, a cărei mamă, Gabor Elisabeta, era greco-catolică, nași fiind Gabor Banu și Eva³⁷, iar în același an în localitatea Cocoși „din pat legitim lui Rostaș Mate sătrar și Miska Rali li s-a născut o fiică, cu nașii Rostaș Rupa și Rostaș Rozi”³⁸.

Ca în orice colectivitate, printre gabori s-au individualizat anumite cercuri elitiste, formate din grupuri de familii înrudite, eventual cu strămoș comun, din cadrul acestei aristocrații comunitare fiind desemnat și liderul grupului. O astfel de ceată elitistă s-a stabilit și la Crăciunești, localitate ce

constituie centrul spiritual al gaborilor din toată țara, iar analiza cifrelor recenziilor denotă faptul că sedentarizarea a avut loc la începutul secolului al XX-lea. În 1880 localitatea îngloba 140 români, 249 maghiari și 9 indivizi de alte³⁹ naționalități, formă clasică de recenzare a romilor, pentru ca la 1900 să fie consemnați 543 de indivizi cu limba maternă maghiara și 4 cu româna⁴⁰. Recensământul din 1910 consemnează stabilirea în localitate a unui numeros grup de romi, în condițiile în care cifrele oficiale ne informează că din 646 de locuitori, 551 de persoane aveau drept limbă maternă maghiara, 5 indivizi vorbeau româna, iar un grup estimat oficial la 90 de persoane vorbeau limba romani⁴¹. Ulterior numărul romilor din localitate înregistrează un curs ascendent astfel că în 1930 în Crăciunești erau 136 de romi⁴².

Perioada de început a secolului al XX-lea este esențială pentru evoluția ulterioară a neamului, prin prisma faptului că atunci gaborii s-au sedentarizat, etapă a istoriei grupului pe care, prin intermediul istoriei orale, memoria colectivă o reține: „s-a trecut de la corturi la case pe timpul lui străbunicu”⁴³. Studiul evoluției populației de romi, din localități exponențiale pentru trecutul neamului, reprezintă o dovadă în acest sens. Astfel, în Cocoși (Vălureni) la 1880 au fost înregistrați 26 de romi, în 1910 - 34 de romi, iar în 1930 nu mai puțin de 104 romi⁴⁴, creștere numerică datorată în primul rând sporului migrator, respectiv, conform mărturiilor orale, a sedentarizării. În localitatea Măgherani la 1900 nu a fost consemnat nici un țigan, pentru ca la 1910 să fie recenzați 38 de etnici romi, în număr de 81 de persoane la 1930⁴⁵. Hărțaul în schimb se remarcă printr-o oscilație numerică, atipică în context, în cea ce privește populația romă, la 1880 în localitate fiind 43 de romi, 32 în 1900, respectiv 27 în 1910, pentru ca la 1930 localitatea să înglobeze 146 de romi⁴⁶.

Trebuie menționat faptul că actualmente populația de romi este reprezentată în marea ei majoritate, în localitățile amintite, de către gabori. Pentru o edificare asupra evoluției numerice în acest sens a colectivităților, recensământul din 1992 consemnează existența a 948 de romi în Crăciunești, 534 de romi în Cocoși sau 362 de romi în Hărțau⁴⁷. Orașul Târgu-Mureș, la rândul său cu o importantă comunitate de gabori, în 1880 îngloba 190 de romi, în 1900 un număr de 185 de romi, pentru ca la 1910 în urbe să trăiască oficial 338 de romi⁴⁸. Cert este că, în satele în care memoria colectivă susține că s-au stabilizat șătrarii gabori, recenzorii au consemnat o creștere bruscă a populației de romi. Sfârșitul secolului al XIX-lea, începutul secolului al XX-lea, reprezintă practic începutul perioadei de afirmare ca neam al gaborilor, într-o formă modernă.

Din 1910 se păstrează o scrisoare trimisă de către inspectorul școlar din Târgu Mureș, un anume Dealetaja, către primăria din Crăciunești, în

care se face referire și la gabori: *se discută de aproape un deceniu despre inevitabila dezvoltare a clădiri școlii reformate din Crăciunești, până acum din păcate fără rezultate, cu toate că numărul populației școlare, datorită dezvoltării naturale și înaintării în dezvoltare a satelor, s-a înmulțit apreciabil, pentru că nu putem uita nici țigănimea care locuiește acolo permanent și s-a stabilit definitiv și care are dreptul să învețe la școală. Am onoarea de a va ruga încă o dată ca privind această problemă, cererea mea vizată în acest an, pe 22 martie, înregistrată sub număr 874 să binevoiți a o rezolva*⁴⁹.

Chiar dacă reprezentanții ai autorităților au monitorizat evoluția romilor din localitate și au încercat să le faciliteze integrarea, sedentarizarea nu a modificat pe termen scurt modul de viață al gaborilor. Neamul a practicat în continuare seminomadismul, însă desigur vor înlocui iernatul în bordeiele săpate în zona Trei Sate cu propriile case. Proprietatea în sine va elimina, cel puțin unilateral, o serie de bariere psihologice în relația cu băștinașii, situație care coroborată cu coabitarea într-un spațiu comun, face ca permeabilitatea la influențele celorlalți să se amplifice, relaționare echivalentă pe termen lung cu modificări ale trăsăturilor etnologice ale comunității. Pe termen scurt, probabil că băștinașii nu au fost încântați de noii veniți. Populația romă va perturba echilibrul social din localitate, datorită specificului nomad, sărăciei și mizeriei cu care aceștia se confruntau și în care se complăceau.

Timul va fi cel care va determina stabilizarea climatului social optim, fiind evident nevoie cel puțin în cazul Crăciuneștiului, de o perioadă de acomodare interetnică. Un alt document emis de către același inspector școlar, de această dată în anul 1914, dezvăluie problemele sociale și dificultățile de integrare cu care se confruntau gaborii, precum și un fragment sumar din reacția celorlalți față de apariția inoportună a corturilor în localitate: *Către primăria satului Crăciunești, pe baza articolului 46 și a unor informații ajunse la mine pe care le iau în considerare, atrag atenția în mod deosebit asupra lipsurilor școlii, a următoarelor aspecte: profesorii nu au voie să facă diferența între țigani și ceilalți, iar din punct de vedere al igienei personale și al prevenirii bolilor transmisibile, epidemii care trebuie împiedicate să se extindă cu orice preț, pe baza acestei legi se dă destulă autoritate funcționarilor de la primăria satului, astfel încât să rezolve aceste probleme. Funcționarii au obligația de a aplica cu severitate legea asupra țiganilor, ca și asupra celorlalți, pentru că în caz contrar nu vor scăpa niciodată de epidemii familiile de țigani și ceilalți locuitori ai satelor înconjurătoare și dacă nu se impune legea cu severitate vor pune în pericol viața și sănătatea tuturor oamenilor din sat. Referitor la îmbrăcăminte, primăria este obligată să ajute copii*

săraci cu haine necesare, astfel ca toți copiii să aibă posibilitatea să termine anul școlar, dacă cei de la primărie vor să rezolve aceste probleme, să ia legătura cu centrul pentru protecția copilului, iar pentru cei abandonați să asigure îmbrăcăminte și rechizite necesare școlarizării lor. Atrag atenția că și copiii de țigani, care sunt în internat pot veni la școală, cu toate că au haine mai sărăcăcioase, numai dacă zilnic se spală și îmbrăcămintea lor este curată, iar această regulă este valabilă și pentru țiganii corturari și copiii acestora, care trebuie respectați ca și pe ceilalți, pentru că și printre aceștia sunt copiii care învață bine și au rezultate bune la învățătură. Mai atrag atenția elitei primăriei că în următorul an trebuie respectate toate regulile de mai sus și dacă acestea nu se vor respecta trebuie aduse la cunoștința inspectoratului școlar⁵⁰.

Problemele sociale nu vor sucomba coabitarea romilor cu băștinașii. Eterogenitatea populației se va perpetua, iar procesul de asimilare nu va afecta gaborii, ci dimpotrivă, pe lângă conservarea modului de viață tradițional, vor crea o lume paralelă, permanent ajustată și adaptată la cerințele sociale specifice neamului. În condițiile în care comunitatea era concentrată, în perioada interbelică, într-un perimetru teritorial restrâns, aflat pe axa localităților Crăciunești-Budiu-Remetea-Măgherani-Cocoși, relațiile sociale nu își vor modifica nici forma, nici fondul. Patriarhii comunității și mai ales liderul neamului nu își vor pierde influența pe care o aveau în șatră.

În perioada pre-sedentarizării, liderul comunității își exercita autoritatea și atribuțiile asupra federației de șatre, fiind responsabil cu menținerea echilibrului social, cu împărțirea dreptății, cu reprezentarea corespunzătoare a grupului în relația cu autoritățile etc., atribuții exercitate în speță iarna, când corturarii împărțeau același spațiu, după care autoritatea sa se diviza temporar, odată cu grupul, și se transfera conducătorilor micilor șatre care bântuiau prin Transilvania, fiind imposibil ca liderul absolut al gaborilor să coordoneze și conducă cetele dispersate, în teritoriu, în dorința de a presta activitățile economice specifice.

Această trăsătură organizatorică se va perpetua până după al doilea război mondial, când, din cauza exploziei demografice din interiorul comunității, gaborii vor migra înspre marile orașe transilvane și nu numai. În perioada interbelică, neamul investea cu autoritate practică un lider unic. Comunitatea avea nevoie de tutelă care să-i coordoneze în momentele critice sau decisive și să contrabalanseze tendințele centrifuge interne. Șeful neamului trebuia să fie un om integru, respectat și temut, căruia i se acorda încredere totală. Totuși, atribuțiile acestuia erau în speță administrative, rezolvând problemele gaborilor cu autoritățile sau reprezentând grupul în relația cu instituțiile statului, pentru că problemele majore din interiorul

colectivității le rezolva judecata tradițională, pe care acesta o prezida, iar cele minore liderii locali, distanțele nefăcând posibilă o implicare totală a liderului în cele mai mici aspecte ale vieții comunitare. Pe de altă parte, chiar dacă reprezenta autoritatea supremă, liderul nu se bucura de o supunere necondiționată, de o autoritate neoabsolutistă. Personalitățile exponențiale ale grupului, respectiv „gaborii cu rang mare”⁵¹, printr-o coagulare de forțe, dacă interesele comunitare o cereau expres, puteau contrabalansa, în favoarea lor, o decizie majoră, considerată greșită de către gabori, a conducătorului. Funcția de lider își va păstra caracterul electiv, fără a fi neapărat ereditară, astfel că de la începutul secolului XX memoria comunitară reține că „nu se transmitea din tată în fiu. Se putea alege conducător și din altă familie, dacă țiganii vedeau că e de valoare. Odată, pe timpul lui bunicu`, șeful gaborilor a vrut să-i fie urmaș băiatul cel mare dar nu au vrut gaborii și i-au zis că n-are valoare și au ales pe altul”⁵².

O paralelă cu percepția liderului în șatra transilvăneană a sfârșitului de secol XIX evidențiază elementele comune în cea ce privește caracterul electiv al investirii căpeteniei și autoritatea în declin a acestuia, cronicarul sas Wlislocki susținând că atunci „când moare un voievod, ce lasă în urma lui unul sau mai mulți fii, întreaga șatră se adună într-un loc într-o zi anume. După ce s-a hotărât cine va fi ridicat la rangul și demnitățile tatălui, cel mai vârstnic șătrar îl ia în spinare pe tânărul voievod și strigă: *fi tu taică-tău, fie taică-tău tu*. Apoi toți bărbații îl iau pe rând în spinare și strigă de asemenea formula de mai sus. Noii căpetenii i se arată aceeași venerație ca celei precedente (...) Puterea căpeteniei se mai exercită doar în acordul de căsătorii și despărțiri sau în aplanarea conflictelor mai puțin importante (...) Astăzi puterea și autoritatea căpeteniei s-au redus puternic, fapt la care contribuie și felul de a călătorii al corturarilor, despărțiți în 10-30 de familii.”⁵³

Monotonia existenței gaborilor, ritmicitatea ștersă a vieții cotidiene, a șters din memoria colectivă numele personalităților neamului, astfel încât nu pot fi menționați lideri exponențiali ai gaborilor, pentru realizarea unei istorii comemorative. Romii în cauză au cel mult dimensiune personală a istoriei, astfel că nominalizează ca fiind cel mai mare gabor cunoscut pe un strămoș, în speță pe un bunic sau străbunic. Reprezentanții neamului par prizonieri ai prezentului, ignorând scurgerea timpului sau gloria trecutului. Decorul istoric se întinde și rezumă ca urmare la propria familie, efemeritatea momentului și viitorul apropiat, hrănindu-le iluziile grandomaniei proprii existențe. Istoria gaborilor, sau mai corect derularea timpului, are ca și consecință prezentă, percepția unicității localității Crăciunești. Emblematic pentru neam, acesta reprezintă pentru gaborii din orașele transilvane, de departe cea mai importantă

localitate a comunității. Elitismul revendicat pe bună dreptate de către localnicii gabori este recunoscut de către provinciali necondiționat și neechivoc: „acolo sunt cei mai mari dintre noi”⁵⁴. Autoritatea Crăciuneștiului nu trebuie actualmente supraevaluată, ci este doar una morală, abstractă. Capitala spirituală nu deține actualmente vreo pârgie a puterii, într-o comunitate dispersată teritorial, care își rezolvă problemele apelând la elitele locale. Nu există centralism sub nici o formă și nici nu se practică în surogat pelerinajul, ca reîntoarcere la origini sau ca o confruntare cu trecutul istoric și cu valorile străvechi, în cea mai importantă localitate a neamului la nivelul percepției gaborilor. Procesul de metamorfoză al Crăciuneștiului într-o localitate emblematică este probabil tributar perioadei de sedentarizare, în care federația de șatre, divizată în diferite cete, cuprindea implicit și grupuri de corturari situați în vârful piramidal al organizării sociale, iar stabilirea acestora în satul menționat a determinat ca prestigiul de care se bucurau șătrarii să fie transferat și asupra descendenților acestora. Astfel Crăciuneștiul a devenit o adevărată capitală spiritual-identitară a gaborilor, un areal prolific pentru întregul neam.

Dintr-un centru comunitar, pol al puterii, Crăciuneștiul se va metamorfoza însă într-un simbol după al doilea război mondial. Explozia demografică și implicit dorința de spațiu prielnic habitatului va determina migrația gaborilor înspre alte localități. Aceștia se vor răspândi rapid în spațiul transilvan, actualmente existând mari comunități de gabori în aproape toate orașele reședință de județ ardelenesti și nu numai: „Au plecat gaborii că erau prea mulți și după război era greu. Se cam știe de unde au plecat! În Arad și Timișoara majoritatea sunt din Măgherani, în Cluj din Chibed, în Satu Mare din Budiș, Oradea și Sibiu de prin Cocoși... Din Crăciunești nu au plecat prea mulți”⁵⁵. Pe de altă parte se cuvine precizarea că aceiași memorie comunitară susține că la începutul secolului XX grupuri mici de gabori au părăsit arealul Crăciuneștiului și s-au stabilit în diferite localități transilvane. Logica ne îndemnă să credem că fluxul migrator reprezintă o constantă a trecutului gaborilor în toată prima jumătate a veacului evocat, proces de emigrare întrerupt eventual de către marile conflagrații mondiale. De o mare migrație a gaborilor se poate vorbi însă în anii '50, perioadă în care țiganii în cauză s-au stabilit la periferia centrelor urbane, tendința de autoexcludere, ca o apologizare a alterității, și de păstrare a unor bariere în relația cu ceilalți interzicând cumpărarea de case în interiorul orașelor: „Era mare rușine dacă îți cumpărai casă în centru. Trebuia să stai la margine”⁵⁶, alături de ceilalți țigani, față de care aplicau aceleași principii de prevenire a unei infestări sangvinico-morale, ca și față de populația neromă, funcționând principiul comunitate versus ceilalți. Periferizarea autoimpusă, generată de istorismul marginalizării, coroborat

cu instinctul de protecție comunitaro-etnică, va dura până în anii '70, când debutează avansarea înspre interiorul orașului. Ca rezid al marginalizării, în acest prim deceniu al secolului XXI majoritatea comunităților urbane de gabori nu aprobă încă - intrinsec dezaprobarea având valoare de interdicție - construcția de case în centrul propriu-zis al diferitelor urbe sau habitatul în apartament, pentru un individ care se identifică cu spațiul nemărginit și călătoria, limitarea teritorială fiind echivalentă cu depersonalizarea.

După revoluție s-a derulat o nouă perioadă de migrație înspre vestul continentului european , însă țara aleasă cu predilecție pentru stabilirea definitivă a fost și este în speță Ungaria, în virtutea faptului că gaborii se identifică drept țigani ungurești: „gaborii noștri sunt peste tot, dar foarte mulți și-au cumpărat case la unguri”⁵⁷. Actualmente numărul gaborilor din Transilvania și România nu poate fi estimat. Cu toate că aceștia se consideră în primul rând gabori, practicând exclusiv căsătoriile endogame - în caz contrar dizidenții din perspectiva comunității pierzându-și calitatea de gabori - aceștia sunt recenzați firesc de către autorități ca romi. Disocierea de restul etniei, când este vorba de dănuirea ca neam distinct, nu a alimentat puțința și nu a degenerat în tendința de a-și crea propria lor identitate etnică, ci doar de a-și proteja valorile, tradițiile și principiile identitare intracomunitare. Spiritul protecției sangvinice dă roade, astfel că neamul în cauză constituie neoficial cel mai numeros grup tradiționalist din România. Prezența lor constituie, cel puțin în orașele transilvane, o realitate cotidiană evidentă.

Note:

1. Viorel Achim, Țigăni în Istoria României, ed. Enciclopedică, București, 1998, p. 15
2. idem p. 16-17
3. Ovidiu Drimba, Istoria culturii și civilizației, ed. Vestala, vol. V, București, 2001, p. 230
4. idem
5. Gheorghe Sarău, Rromi, India și limba rromani, ed. Kriterion, București, 1998, p. 23
6. idem p. 24
7. idem p. 116
8. V. Achim, op. cit., p. 18
9. idem
10. ibidem
11. O. Drimba, op. cit., p. 239
12. idem
13. V. Achim, op. cit., p. 19
14. Ghe. Sarău, op. cit., p. 117
15. V. Achim, op. cit., p. 21
16. idem p. 22
17. ibidem
18. ibidem p. 27
19. vezi Marian Zăloagă, A trăi țigănește în concepția istoricilor germani din secolul XVIII, în Anuarul institutului de cercetări socio-umane Gheorghe Șincai, nr. 5-6, 2002-2003, p. 190-220
20. H. von Wlislöcki, Asupra vieții și obiceiurilor țiganilor transilvăneni, ed. Kriterion, București, 1998, p. 22
21. V. Achim, op. cit., p. 60
22. Adalbert Gebora, Situația juridică a țiganilor din Ardeal, teză de doctorat, Tipografia de Artă, Leopold Geller, București, 1932, p. 18
23. idem p. 28
24. V. Achim, op. cit., p. 63
25. H. von Wlislöcki, op. cit., p. 21
26. A. Răduțiu, Populația Transilvaniei în ajunul călătoriei din anul 1773 a lui Iosif al II-lea, în vol. S. Manuilă. Studii de demografie. Studii privind societatea românească între secolele XVI-XX, Cluj-Napoca, 1995, p. 76-77
27. M. Zăloagă, Politica imperială austriacă și opiniile istoriografiei iluministe față de chestiunea țigănească din Transilvania în secolul al XVIII-lea, în Anuarul arhivelor mureșene, Târgu-Mureș, 2003, p. 120
28. idem
29. V. Achim, op. cit., p. 70
30. Z. Marian, Politica imperială..., op. cit., p. 124-127
31. I. Bolovan, Romii din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Aspecte statistice și demografice, în Modele de conviețuire în Europa centrală și de vest, Arad, 2000 p. 243-256
32. Gh. Sarău, op. cit., p. 129
33. Delia Grigore, Curs de antropologie și folclor rom, p. 54-58
34. interviu cu Mate Gabor, n. 1949, jud. Mureș, loc. Târgu-Mureș, str. Podeni, nr. 13
35. V. Achim, op. cit., p. 10
36. informație primită de la Burcea Mitri Iancu, n. 1961, jud. Mureș, loc. Crăciunești, nr. 661
37. Direcția județeană a Arhivelor Naționale Târgu-Mureș, Colecția registrelor de stare civilă-Crăciunești, dosar nr. 205, fila 38
38. Dir. Jud. a Arh. Naț. Tg.-Mureș, Colecția registrelor de stare civilă-comuna Cocoși, sat Budiu, dosar nr. 179, fila 50
39. Recensământul din 1880-Transilvania, vol. I, ed. Staf, București, 1997, p. 250
40. Recensământul din 1900-Transilvania, vol. I, ed. Staf, București, 1997, p. 438-439
41. Recensământul din 1910.....p. 420-421
42. Recensământul Populației României - 1930, vol. II, Imprimeria Națională, București, 1938, p. 292
43. interviu cu Mate Gabor
44. vezi Recensămintele din 1880, 1910 și 1930, p. 246, p. 414 și p. 286
45. vezi Recensămintele din 1900, 1910 și 1930, p. 472, p. 457 și p. 316
46. vezi Recensămintele din 1900, 1910 și 1930, p. 462, p. 446 și p. 304
47. Recensământul populației și locuințelor din 1992. Structura etnică și convențională a populației, București 1995 p. 656-657
48. vezi Recensămintele din 1880, 1900 și 1910, p. 286, p. 483 și p. 325
49. Direcția județeană a Arhivelor Naționale Tg.-Mureș, Fond parohia reformată Crăciunești, dosar nr. 34, fila 38
50. idem dosar nr. 17, fila 31

51. interviu cu Burcea Iancu, n. 1961, loc. Crăciunești, jud. Mureș
52. interviu cu Gabor Francis, n1948, loc. Târgu-Mureș, jud. Mureș, str. 8 martie, nr. 35
53. H. von Wlislöcki, op. cit., p. 21-22
54. interviu cu Gabor Ruski, n.1943, loc. Crăciunești, jud. Mureș
55. interviu cu Gabor Ștefan, n.1952, loc. Crăciunești, jud. Mureș
56. interviu cu Gabor Tundor, n.1965, loc Crăciunești, jud. Mureș
57. idem

Gaborii și Biserica

Bisericile tradiționale nu și-au manifestat universalitatea în cazul țiganilor nomazi din Transilvania, iar cele protestante nu și-au asumat responsabilitatea de a-i revendica cu adevărat și pe acești fii rătăcitorii, ca membrii. În condițiile în care în Transilvania medievală apartenența religioasă era percepută implicit și impersonal ca o marcă identitară din perspectivă națională, iar instituțiile eclesiastice își erijau rolul mesianic în desăvârșirea afirmării naționale, țiganii nomazi erau pentru preot, pastor sau instituție pe ansamblul ei, acel paria care ar infecta moral comunitatea religioasă din subordine.

Relațiile superficiale dintre fețele bisericesti-romi și ignorarea declasatului reprezenta singura alternativă viabilă a bisericii, în limita percepției mentale medievale, moderne și chiar contemporane, iar excluderea neoficială din practica religioasă curentă a nomazilor era cu mult mai comodă decât acceptarea lor ca frați creștini. Aceste imagini caricaturizate ale sedentarului nu puteau fi tolerate pe termen lung într-o biserică adeptă a unui tipar comportamental antagonic valorilor corturarilor.

Apartenența și convertirea romilor la creștinism nu a generat o opoziție fermă antidiscriminatorie, din partea diferitelor bisericii, pentru a combate tendințele xenofobe antițigănești ale autorităților politice medievale. Dimpotrivă bisericile au susținut, alimentat și chiar încurajat excluderea romilor. Fenomenul de violență și expulzare inechivocă a țiganilor nomazi din societate a fost practic tratat de către instituția religioasă ca o stare de fapt care, în cel mai bun caz, trebuia ignorată, politică bisericească care s-a menținut și în perioada holocaustului, excepțiile individuale de la această linie oficială întărind regula și nepunând în pericol sub nici o formă atitudinea pasivo-contemplativă a bisericilor față de genocidul romilor.

Pe parcursul derulării timpului istoric, în speță în epoca modernă, bisericile creștine din Vestul Europei au tolerat și chiar încurajat sinistrele și sângeroasele vânători de țigani, respectiv de păgâni, derulate în Occident, iar în spațiul mioritic mănăstirile ortodoxe dețineau sclavi, respectiv robi romi, dovezi indubitabile a faptului că bisericile au încurajat percepția non-creștină a țiganului. Răscumpărarea păcatelor oamenilor prin răstignirea lui Hristos pe cruce nu se aplica și în cazul șătrarilor, dezumanizarea sau subumanizarea acestora fiind una implicită, cu consecințe nefaste pentru destinul romilor. Bunul creștin nu putea fi nomad, iar pentru evoluție spirituală și iertare divină era necesară stabilirea într-un loc sau altul. Penitențele și a doua șansă se acordau exclusiv, concomitent cu intrarea lor în rândul lumii și renunțarea la modul de viață tradițional, frontiere care,

trasate de biserică, chiar fără confirmare la nivelul discursului teologic, au adâncit prăpastia sedentar-nomad. Creștinii de complezență nu puteau fi confundați cu imaginea virtuală a bunului samaritean și nici angrenați în lupta perpetuă, deschisă, inechivocă dintre bine și rău. Situați la periferia bisericii, sub streășina instituției, țiganii era mai simplu să fie catalogați și percepuți ca semi-păgâni, fii risipitori pe care instituțiile eclesiastice nu doreau să le păstorească, ci eventual prin disociere de trecut să le ofere sau impună o alternativă la condamnabilul statut social.

În spațiul mioritic existau, din perspectiva apartenenței la o autoritate tutelară, trei categorii de romi, respectiv robi domnești, robi boierești și robi mănăstirești¹. Situația socială a țiganilor dependenți de instituțiile monahale în esență nu era diferită de a conaționalilor lor aflați sub stăpânirea boierului sau voievodului, fiind folosiți în agricultură, ca meșteșugari, servitori sau închiriați, desigur contra cost, unor particulari ca forță de muncă. Numărul robilor mănăstirești a crescut semnificativ în evul mediu și epoca modernă, datorită sporului natural, statutul de rob perpetuându-se ereditar, căsătoriilor mixte, prin care omul liber devenea la rândul său rob și nu viceversa și donațiilor făcute de domnie și boieri, în virtutea principiului spălării de păcate. Donațiile puteau fi extrem de consistente, reamintind exemplul lui Mircea cel Bătrân, cu dania făcută în contul mănăstirii Cozia, ce a constat în nu mai puțin de 300 de familii de țigani, arondările domnești nefiind deloc un fenomen izolat. De altfel chiar prima atestare documentară a romilor în spațiul mioritic, când „40 de sălașe de ațigani” au fost dăruite de către Vladislav Voievod mănăstirii Vodița², este consecința profitării de pe urma sclaviei de către instituțiile monahale ortodoxe.

Percepția non-creștină a țiganului reiese și din faptul că robi puteau fi doar tătarii musulmanii sau romii³. Dimensiunea periferică a acestora în cadrul bisericii, eticheta percepției de intrus și necredincios, absența relaxării sau modificării nuanțelor păgâne ce conturau profilul moral-spiritual al acestora, atașate eschatologiei bisericesti, s-au tradus și prin înrobirea țiganilor de către mănăstiri. Astfel, indiferent că au impus tonalitatea imaginii stereotipe a alterării spirituale a țiganilor sau că sunt victimele stereotipiilor colective, așezămintele monahale au legiferat dreptul moral al sedentarului elitist și al autorității medievale, de la nord de Dunăre, de ai târî în robie pe neaveniți. Complementaritatea la nivel de autoritate dintre instituțiile laice și cele bisericesti nu au fost nicidecum favorabile în acest sens romilor și trebuie remarcată separarea escatologică trasată de biserica ortodoxă trasată între dreptcredincioși și romi, nimic altceva decât prototipuri ale păgânilor, prin extensie unelte ale satanei.

În Transilvania starea de fapt pe parcursul derulării timpului istoric poate fi nuanțată la formă, nu și la fond. Eterogenitatea etno-religioasă nu-i

putea include oficial și pe țigani, din moment ce sedentarul și ortodoxul român, în secolul XIX, era marginalizat. Politicile și strategiile bisericești de convertire sau mântuire individuală nu s-au aplicat asupra romilor. Nici o biserică transilvană nu și-a fundamentat sau măcar teoretizat o strategie viabilă vizavi de romi, până în secolul XX, iar tratarea nomazilor din același unghi cu sedentarul, în procesul de transmitere a mesajului religios, era sinonimă de fapt cu menținerea excluderii lor, rezultat pervers al nondiscriminării. Pe de altă parte romii, popor fără o religie proprie, una etnică, lasă impresia că, în istorie, nu au dorit cu adevărat integrarea în bisericile creștine, instituții sedentare prin definiție, ci cel mult o adaptare a creștinismului la nomadism. Drumul lung al migrării din India ancestrală spre Europa le-a șters din memoria colectivă divinitățile adorate și ritualurile practicate, semn al lipsei de profunzime la nivel de credință arhaică, încercând să folosească religia sedentarelor în folosul lor, oscilând între creștinism și islamism în funcție de spațiul străbătut.

În secolul al XV-lea periplul lor prin Occident era motivat de un pelerinaj purificator, tutelat de papalitate, șatrele de romi deținând documente imperiale și papale prin care autoritățile din diferite părți ale Europei să le permită libera circulație și scutirea de taxe⁴. Pelerinajul imaginar era un pretext extrem de eficient în a simplifica nomadismul, deoarece pelerinii erau, datorită protecției Sfântului Scaun și a mentalităților epoci, bine văzuți și primiți în spațiul catolic atât de autorități cât și de populația ordinară. Această caracteristică a mentalului colectiv european apusean al epocii a fost eficient exploatată de țigani. Modul de viață a romilor va determina deteriorarea în scurt timp a imagini idilice de pelerin doritor de pocăință, astfel că biserica le va reproșa specificul etnic și nomadismul, făcute parcă pentru a eluda monotonia serviciului divin, percepută de romi insipidă și inodoră, o asemenea tratare superficială a detaliului religios fiind inacceptabilă pentru instituție.

Autoritățile, sensibile la poziția bisericii, vor lua, în consecință, măsuri represive cu scopul de a-i alunga pe cei considerați alterarea palpabilă a umanității sau sinonimii răului, acțiuni represive care nu le-a modificat atitudinea față de practicarea creștinismului și respectul față de sedentari, ci i-a provocat la un exercițiu mai intens al prefăcătoriei și adaptării cameleonice la situații limită, din dorința de a fi tolerați și acceptați. Nici din acest punct de vedere starea de fapt din Transilvania nu este atipică, producându-se și aici o adoptare de circumstanță a religiei locuitorilor satelor în care țiganii sătrari poposeau, convertire conjuncturală, fără continuitate temporală, care le facilita însă comunicarea cu ceilalți: „Țiganii corturari nu au religie și în fiecare sat își schimbă religia după credința localnicilor”⁵. Viața de tip perpetuum-mobile, proiecția timpului

într-o dimensiune viitoare incertă, nedefinită, în consecință, raportarea cu predilecție la prezent și trăirea la intensitate maximă a acestuia, reprezintă elemente cheie în creionarea fundalului religios, individual și colectiv, al vechilor șătrari, în aparență superficial, în realitatea un alt tip antagonic de trăire spirituală decât cea tipizată. Timpul va amprenta totuși cu pecetea sedentarului apartenența religioasă a romilor în secolul XIX, influența majoritarilor români din Transilvania făcându-și simțită prezența, încă din primele etape ale vieții, în șatrele de romi: „tânărul corturar este botezat, fiind luat de obicei în sânul bisericii greco-orientale ... țigani transilvăneni țin aproape fără excepție de biserica greco-orientală, ce are tocmai în Ardeal o înrâurire foarte mare asupra spiritelor oamenilor”⁶.

Cert este că în secolul al XIX-lea, atitudinea bisericii față de țigani treptat s-a modificat, atât în Transilvania cât și în întregul spațiu mioritic. Deși percepuți în continuare în Ardeal ca fiind creștini de circumstanță, deci non-creștini poleiți cu aura falsă a pragmatismului, supervizarea evenimentelor majore din viața omului de către popă sau pastor nu era obstrucționată, ci, dimpotrivă, oportună, indispensabilă pentru norocul individual și colectiv, relație cu biserica ce va depăși, cel puțin începând cu secolul XX, stadiul clasic de superficialitate și complezență, chiar dacă barierele au supraviețuit timpului, până în prezent. Mâna întinsă de biserică este circumscrisă sedentarizării, pe baza relației cauză-efect. Memoria colectivă se înobilează cu o efervescentă religioasă intracomunitară, în ciuda relațiilor glaciale cu instituția în sine, specifice și defunctului secol. În consecință, imprimarea sentimentului religios, în structura psihică a nomadului gabor, s-a manifestat prin respectul și teama față de divinitate și mai puțin prin participarea la liturghie: „bătrânii erau credincioși, dar nu prea mergeau la biserică, că nu le plăcea la ceilalți cu țigani în biserică”⁷. Cert este că eterogenitatea religioasă specifică spațiului transilvan, se regăsește și în cadrul comunității gaborilor, care se declară, în funcție de arealul de proveniență, că sunt tradițional catolici, reformați, luterani, fiind nesemnificativ procentul celor care leagă destinul spiritual al gaborilor de ortodoxie, firese în condițiile în care gaborii se identifică drept țigani ungurești. Practic și gaborii au îmbrățișat din motive practice religia majoritarilor, în condițiile în care resorturile socio-psihologice și experiența istorismului i-a învățat că apartenența la aceeași biserică cu majoritarii le garantează toleranța și securitatea, religia reprezentând indiscutabil un element coagulant din punct de vedere social, în context fiind principala punte comună între stigmatizați și ceilalți.

Apartenența la bisericile tradiționaliste nu a îmbrăcat ritualic forme specifice, grupul nedisociindu-se de obiceiurile specifice sedentarelor, cu micile excepții ce întăresc regula: „De paște gaborii nu luau paștele la

biserică. Veneau acasă, puneau nicovala de fier pe care lucra în pământ, apoi puneau piciorul pe nicovală și luau paștele uitându-se la soare”⁸. Filtarea unor practici creștine fundamentale, manifestarea forțelor creatoare și a imaginației, în cea ce privește preluarea și adaptarea regulilor bisericești, este motivată de reprezentanții comunității de conștiința propriului statut periferic: „Nu ne-au tratat ca pe egalii lor, pentru că la reformați și la ortodocși le-a fost rușine de țigani”⁹.

Dacă bisericile tradiționaliste și cele protestante nu au avut forța, dorința sau interesul de ai transforma în membrii practicanți pe gabori, acest lucru îl vor reuși bisericile neoprotestante, în special cea adventistă. Perioada de pionierat în România a cultelor neoprotestante s-a caracterizat printr-o fecundă activitate misionară, în ciuda persecuțiilor comuniste, numărul membrilor convertiți din alte culte fiind semnificativ, statutul marginal al neoprotestanților, viața boemă a membrilor care incipient promovau nu doar la nivel teoretic egalitatea totală între frați, componenți ai unei imense familii, viziune materializată printr-un tratament nepreferențial și ajutor reciproc, a prins foarte bine la gabori.

Apropierea de divinitate nu se putea manifesta pentru cei doritori de a experimenta și a aprofunda relația om-divinitate într-un colectiv exclusivist. Pe de altă parte, neoprotestanții adventiști (ne vom referi la ei deoarece cei mai mulți gabori neoprotestanți sunt adventiști, urmând din acest punct de vedere, după propriile aproximări, penticostalii), periferizați social în statul bolșevic, idealiști până la fanatism în răspândirea principiilor religioase, ca orice grup restrâns, au putut fără falsitate sau rezerve, să-i înțeleagă și să-i adopte pe noi veniți. Oameni, cu excepțiile ce întăresc regula, fără pretenții elitiste, inconștient adventiștii au umplut golul spiritual al gaborilor și prin simplu fapt ca le-a acordat importanța cuvenită în biserică, unde membrii marcantă ai gaborilor se puteau manifesta în voie și în cadrul serviciului religios. Structura organizării bisericești le permitea și le permite acest lucru, astfel că elitele neamului nu au fost obstrucționate în dorința firească de a-și exprima autoritatea morală ca prezbiteri sau predicatori printre ai lor. Marginalii și-au găsit împlinirea spirituală printre excluși sau viceversa, și chiar dacă motivația aderării la cultul amintit este diferită, socială sau spirituală, compatibilitatea și simbioza gabori-adventiști s-a realizat remarcabil, fără a fi însă perfectă. Convertiții la adventism și-au schimbat obiceiurile și statutul social, percepția celorlalți modificându-se, din propria perspectivă, pozitiv: ”Pe noi ne-a schimbat în bine biserica. De exemplu bătrânii mâncau animale moarte pe care nici măcar tăiate normal nu avem voie să le mâncăm”¹⁰, necrofagia în rândul romilor fiind ancorată în istorie, în condițiile în care țiganii nomazi aveau alte tabuuri alimentare, excluzând din alimentație de exemplu carnea de cal. Cu toate că reprezenta

o practică culinară ancestrală, necrofagia era oricum în declin printre gabori în a doua jumătate a secolului XX, însă reorientarea religioasă adventistă a unui grup reprezentativ, din cadrul neamului, o va eradica definitiv, prin forța exemplului, adventiștii impunând interdicții morale în acest sens. Consumul mortăciunilor, altădată un fenomen general în cadrul neamului, a fost practic eradicat. Omul nou, visul comuniștilor, în esență metamorfoza individuală pozitivă, a reprezentat o realitate transpusă practic de și prin biserica adventistă: „M-am dus odată la poliție cu alți țigani nepocăiți să ne facă acte. Toți se împingeau, se certau, eu am stat ultimul la coadă. Când m-a văzut colonelul de miliție m-a întrebat cum de sunt așa curat și îmbrăcat frumos, de am stat liniștit la rând, adică mă comport altfel...și i-am spus că sunt sâmbătar. La care el a zis să-i fac pe toți țigani sâmbătari că nimeni n-o să se lege de la securitate sau miliție de mine în județul Mureș”¹¹. Fanatismul cu care neoprotestanții propovăduiau învățăturile dogmatice ca efect postum al medierii eclesiastice, exclusivismul relațional cu divinitatea, confiscarea procesului de mântuire, au reprezentat alte puncte de atracție pentru gabori, definiți de un narcisism intrinsec implicit și în relația cu divinitatea protectoare, precum și fondul spiritual nomad, în care între Dumnezeu și corturar nu își făcea simțită prea mult prezența preotul, iar individul eventual se închina direct, fără tradițiile și ritualurile bisericesti, cei drept cu râvna specifică acestui absentism vital în trăirea religioasă.

Lipsa constantă a intermediarului hirotonit, la scara timpului istoric, din interiorul comunității nu a determinat substituirea lui sub o formă sau alta cu indivizi comunitari, dar va disocia comunitatea de aprofundarea ritualică a bisericilor tradiționale sau protestante. Pentru formarea unei viziuni generale asupra evoluției unei comunități de gabori și a unei localități emblematice pentru neam, în cele ce urmează va fi analizată componența evolutivă a localității Crăciunești. În 1857, localitatea avea 385 de locuitori, din care 287 erau greco-catolici, 2 romano-catolici, 17 reformați, recenzorii consemnând că 183 de bărbați erau prezenți în sat, iar 4 plecați, în privința femeilor cifrele consemnând că 192 erau prezente în localitate și 6 plecate¹². În 1880 Crăciuneștiul avea 407 locuitori din care 146 erau greco-catolici, 6 romano-catolici, 245 reformați¹³, iar la 1900 din 548 de săteni, 9 erau ortodocși, 157 greco-catolici, 27 romano-catolici, 347 reformați, 6 mozaici¹⁴. În 1910 populația localității alcătuită din perspectivă religioasă din 217 au fost greco-catolici, 11 romano-catolici, 414 reformați, 2 unitarieni și 2 izraeliți¹⁵. Perioada interbelică produce serioase mutații la nivelul structurii etno-religioase în comună, astfel că sunt consemnați, la 1930, 2 ortodocși, 278 de greco-catolici, 17 romano-catolici și 409 reformați, conform memoriei colective gaborii din localitate fiind

tradițional reformați¹⁶.

Aderarea unor membrii la religia adventistă nu a determinat dezechilibre puternice în interior, deși numeroase șabloane cutumiare nu se pretau și pretează dogmaticii cultului. Din acest punct de vedere, intrinsec, romii în cauză sunt toleranți, având practica seculară a propriei eterogenități religioase, negeneratoare de evanescență, coroborate cu supremația sentimentului apartenenței de neam, în cea ce privește identitatea: „eram mic când s-a pocăit primul gabor și imediat s-a răspândit vestea. Țin minte că toată lumea vorbea, dar nu i-au avut gaborii treaba că nu o făcut rău la nimeni. Au zis că-i treaba lui și i-au dat pace”, nefiind pusă problema excluziunii¹⁷.

Instinctul de grup, tehnica exersată a artei supraviețuirii anistorice, și-au spus cuvântul, iar gaborii au găsit calea de mijloc, chiar dacă uneori se ajungea și se ajunge la contradicții flagrante, la nivel de principii, între propriile tradiții și dogma adventistă. De exemplu gaborii nu au renunțat la judecata țigănească sau la structura ierarhică, în condițiile în care la nivel declarativ cultul propovăduiește egalitatea deplină între membrii, sau la disciplina menținerii purității sangvinice care s-a înăsprit, gaborii protejându-se de frații sâmbătari de alte etnii, preluând ca model și motivație exclusivismul evreiesc, susținând cu emfază și naivitate că „noi suntem ca evreii”¹⁸. Intrinsec, neoprotetantismul a produs mutații la nivelul relațiilor sociale, în sensul că s-au individualizat subgrupuri adventiste sau pentecostale, de asemenea exclusiviste, aplicând intracomunitar regulile aplicate extrinsec de către neam celorlalți: „gaborii adventiști nu se căsătoresc decât cu adventiști, iar pentecostalii cu pentecostali. Mai se cunună adventiști cu pentecostali, dar atunci femeia trece la religia bărbatului. Cei din lume trebuie să se pocăiască ca să se căsătorească cu pocăit sau pocăită”¹⁹. Exacerbarea misticismului întăietății în mântuire, a privilegiilor divine, determină gaborii neoprotetanți să le pretindă, dacă nu damnaților din oficiu, atunci ignoranților aflați departe de Adevăr, aderarea la cultul din care fac parte, iar instinctul menținerii purității sangvinice își găsește corespondentul, pe coordonate spirituale, în cel al menținerii purității apartenenței religioase.

Memoria colectivă consemnează anii '60 ca prim pas efectuat înspre biserica adventistă și neoprotetantism în general, primul adventist fiind Rostaș Iștvan din Budiul Mic, în 1961²⁰, după care numărul adeptilor cultului menționat va crește constant. Oarecum atipic pentru mentalitățile gaborilor, noua orientare religioasă nu a fost inițiată de personalități de prim rang ale neamului, ci dimpotrivă, de indivizi minusculi ca și importanță în colectivitate. Procesul de aderarea la cultul amintit nu s-a declanșat deci prin forța exemplului unui lider marcant sau al

conducătorului neamului gaborilor, răspândirea neoprotestantismului având o evoluție firească, una naturală, în virtutea faptului că dimensiunea expansivă a răsturnat sistemul piramidal al ierarhiei sociale, imboldul prozelitismo-misionar pornind de la bază înspre vârf, nu viceversa: „primii sâmbătări au doi în Budiu și unul în Remetea au fost de rang mic”²¹.

Convertirea, în memoria colectivă, s-a făcut prin pasiunea escatologică, efuziunea, intensitatea și diversitatea rugăciunilor, astfel că în anii '80, comunitățile de gabori, din localitățile mureșene exponențiale pentru neam, devin cu predilecție adventiste²², iar convertirea elitelor a poleit percepția intracomunitară a cultului, lor datorându-li-se de altfel expansiunea teritorială adventistă, în unele orașe transilvane, expansiune care reprezintă rodul, de această dată, al caracterului educogen al liderilor și al comunităților emblematiche. În ciuda efervescentului focar adventist din arealul mureșan simbol al neamului gaborilor nu se poate vorbi de o prevalență a bisericii la nivelul neamului. Gaborii au rămas eterogeni religioși. Mai mult s-ar părea că marele concurent al cultului adventist în lupta prozelită îl reprezintă cultul pentecostal. Astfel viziunea exhaustivă asupra religiei gaborilor nu poate fi limitată doar la analiza adventismului, diversitatea religioasă a neamului menținându-și și în prezent intact exotismul, gaborii mai fiind și reformați, romano-catolici, greco-catolici, ortodocși, martori ai lui Iehova etc., însă actualmente, în primul deceniu al secolului XXI, accesarea în cercurile elitiste respectate în întreaga comunitate, nu doar în subgrupuri, este alimentată într-o mare măsură de apartenența la Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea, un gabor *de rang mare* fiind în general un gabor adventist. De aceea pedalarea pe o separare istorică inechivocă și ireversibilă, între apartenența la neam și apartenența religioasă, perceperea lor ca două lucruri total distincte, actualmente poate fi contestat de noile realități, în condițiile în care numeroase comunități conservatoare arogă adventismului virtuțile unei mărci înregistrate. Doar timpul va elucida însă dacă convertirea adventistă va intra în patrimoniul identitar al grupului în cadrul unui proces ghidat de reguli asemănătoare cu cele de asumare emblematică a altor aspecte definitorii ale neamului, în speță tradiții, port, mentalități etc.

Note:

1. V. Achim, op. cit., p. 34
2. Gh. Sarău, op. cit., p. 117
3. V. Achim op. cit., p. 35
4. O. Drimba p. cit., p. 232
5. Tolai Vilaglexicon, op. cit., p. 48
6. H. von Wlislöcki, op cit., p. 40
7. interviu cu Mate Gabor, n. 1949, Târgu-Mureș, str. Podeni, nr. 13
8. interviu cu Gabor Ruski, n. 1943, nr. 574
9. interviu cu Burcea Iancu, n. 1961, Crăciunești
10. interviu cu Rostaș Luiza, n. 1928, Târgu Mureș, str. Viilor, nr. 30
11. interviu cu Gabor Ștefan, n. 1952, Crăciunești
12. Recensământul din 1857-Transilvania, ed. Staf, București, 1997, p. 374-375
13. Recensământul din 1880- Transilvania, p. 251
14. Recensământul din 1900-Transilvania, p. 438-439
15. Recensământul din 1910- Transilvania, p. 420-421
16. Recensământul populației României, vol. II, Imprimeria Națională București, 1938, p. 667
17. interviu cu Burcea Iancu
18. interviu cu Rostaș Luiza
19. interviu cu Gabor Ruski
20. informație primită de la Gabor Istvan, n. 1938, loc Crăciunești și confirmată de un pastor adventist din Târgu Mureș, care a menționat, ca dată oficială a botezului, ziua de 21 martie 1961
21. interviu cu Mate Gabor
22. din datele obținute de la biserica adventistă, congregația Transilvania, județului Mureș, rezultă că în Crăciunești în anul 2002 erau 645 de gabori adventiști, în condițiile care membrii cu dreptul depline ai cultului pot fi doar indivizii care practică botezul la maturitate, iar cifrele recenziilor din același an consemnează existența a 745 de romi în localitate.

Portul gaborilor

Îmbrăcămintea tradițională reprezintă, dintr-o perspectivă socio-istorică, un element fundamental al afirmării identității naționale al unui popor și, desigur, al unui individ. Studiile etnografice trasează adeseori, pe fundalul caracteristicilor portului național, anumite concepții definitorii pentru spiritul unei națiuni sau al unei comunități, pornindu-se de la elementele comune existente și simbolismul acestora, care reiese din structura, formatul sau coloristica hainelor. Astfel vestimentația tradițională, prin prisma caracterului distinctiv pe care-l conferă grupului etnic, se identifică ca parte integrantă a componentelor spiritual-materiale care definesc conceptul de noblețe a blazonului național, cu un rol decisiv în crearea, atât în interior cât și în exterior, a percepției de unicitate a unui popor printre celelalte naționalități ale lumii. De asemenea, costumația tradițională are menirea, la nivel individual, pe lângă autentificarea etno-lingvistică, de a fi un indicator al statutului social al purtătorului, al locului acestuia în cadrul structurii piramidală a ierarhiei, specifice populațiilor cu mentalități arhaice, fiind identificat prin prezența unor anumite elemente distinctive, din acest punct de vedere, în cadrul vestimentației. Practic, portul ancestral adecvat a reprezentat o normă care impunea chiar normatorilor să se îmbrace, în virtutea respectului pentru ceilalți și pentru sine, în raport cu poziția ocupată pe scara ierarhică, eludarea acestei reguli atrăgând ostilitate, dispreț și sancțiuni comunitare. Valabile prin prisma analizei populațiilor sedentare, în speță, pentru definirea unor limite teritoriale mai clare, a celor din spațiul mioritic, afirmațiile de mai sus nu se regăseau în mentalul colectiv al gaborilor nomazi, nici ca grup și nici ca individualități.

Comunitățile nomade de țigani, inclusiv cele de gabori, nu au resimțit instinctual, cel puțin până la începutul secolului al XX-lea, dorința autodefinirii și a autoidentificării ca grup etnic prin intermediul unei vestimentații specifice, după modelul sedențarilor pentru care proprietatea asupra terenurilor agricole sau a caselor, precum și statornicia într-un spațiu limitat, era necesar a fi subliniată și prin portul caracteristic, cu valoare de graniță spirituală comunitară. Filozofia de viață a vechilor romi i-a determinat să nu acorde vestimentației nici o investire identitară, investire ce ar fi fost efectuată conform criteriilor mentalităților nomade non-teritoriale, criterii care, în termeni generali și nu numai, se regăsesc și la grupurile tradiționale statornice, respectiv modul de viață, ocupații, tradiții, folclor etc. Cu toate acestea romii transilvani, conform cronicarilor sași, au preluat încă din secolul XVIII o serie de elemente de costumație de la români, dar și unguri sau sași, practic în funcție de comunitățile cu care au

intrat în contact, această realitate istorică datorându-se, și ea la rândul ei, aceluiași instincte ale marginalului de forțare a barierelor proprii excluderi sociale, pseudointegrare dorită, în multe momente ale istoriei, cu viclenia formată în timp a nomadului supus excluziunii sociale, cu scopul de a fi, în primul rând, acceptat mai ușor ca prestator de servicii, fapt ce-i condiționa practic existența.

Imitația vestimentară, caracterizată printr-o crasă alteritate, determinată tocmai de antiteza modurilor de viață, a fost ca urmare doar contextuală și trebuie tratată ca atare, nicidecum ca un semn al tendințelor de integrare în colectivitățile stabile, deloc invidiate de indivizi care tânjeau după libertatea absolută, chiar dacă integrarea reprezintă o realitate incontestabilă a trecutului, fiind paradoxal tocmai consecința pseudointegrării, al mimării alterate și implicit al contactului strâns cu comunitățile sedentare, în cazul a numeroase comunități de romi. Revenind la țigani și sătrari transilvani și implicit la strămoșii gaborilor, curățenia corporală și hainele nu erau percepute în grup ca un mijloc de exprimare al respectului individului de sine, aceste conveniențe sociale și chiar norme morale, implementate în mentalul colectiv actual de evoluția societății, necaracterizând nici măcar sedentarii. Crearea unei imagini idilice a țăranilor români din punct de vedere al igienei poate reprezenta doar o crasă eroare, cu fericita excepție a sărbătorilor religioase sau a evenimentelor majore din viața satului, a căror semnificație profundă era exprimată în popor și prin ținută. În rest, țăranul român, ca de altfel orice locuitor simplu al lumii rurale europene, din perspectivă contemporană, își ducea existența cotidiană, cel puțin în epoca modernă, într-un total dezinteres față de curățenia corporală și cea vestimentară.

Deși o ierarhizare pe criteriile amintite mai sus a naționalităților din Transilvania ar fi în contradicție totală cu normele minimale de deontologie aplicate în cercetare, orice tentativă în acest sens frizând penibilul provenit din sfera pseudoștiinței, în lucrările cărturarilor sași din Transilvania secolului al XVIII-lea, în mare parte victime a stereotipiilor și ideilor preconceptuate vis-a-vis de imaginea alterată a standardului, romii sunt prezentați ca un etalon la care, totuși, în epocă, erau raportați, cel puțin de către autori, indivizii certați cu igiena, oameni ce conturau mizeria umană la propriu¹. În fond criteriile unei astfel de evaluări reprezintă o prezență incontestabilă în mentalul european și mioritic al epocii, chiar dacă analizate obtuz prin prisma celor de azi sunt inevitabil transferate în sfera derizoriului, a penibilului. Practic, prin considerațiile deloc admirative, cu conotații xenofobe, la adresa romilor corturari în general, se transmite ideea că țigani din Transilvania, deci inclusiv strămoșii gaborilor, nu aveau un port specific, tot ceea ce însemna vestimentație romă în epocă nefiind

altceva decât produsul spiritului alterat de imitație a îmbrăcăminteii sedentareului.

Astfel, se pare că romii ardeleni au împrumutat fără discernământ estetic „elemente de îmbrăcăminte a oamenilor sub care trăiesc”², consecința preluării deformate a imagini exterioare a celuilalt fiind însă, în concepția cronicarilor sași, evidentă așa că „deși țiganii poartă portul românilor, ungarilor, sârbilor etc., ei pot fi deosebiți cu ușurință din rândul acestora”³. Viziunea negativă a acestora, vizavi de concetățenii romi, reiese din tonalitatea abordării descriptive a ținutei, caracterizată printr-o crasă mizerie, arătând „cât este de sărac și de dezordonat acest popor, ei nu dețin nici o haină de schimb în afară de cea pe care o poartă și pe care n-o schimbă până nu e în întregime zdrențuită”⁴. Practic, vestimentația provoca un sentiment de respingere și repulsie, țiganii ardeleni nomazi îmbrăcând „un veșmânt rupt (...) cu care, umblând prin țară, îngrozesc”, sau „se acoperă la nevoie doar cu zdrențe vechi pe care și le atârnă pe ei, după ce le apucă de pe undeva”, deoarece preferă „obiecte de îmbrăcăminte purtate sau rupte, care oricum nu se potrivesc pe corpul lor”⁵. De asemenea, spicuind din scrierile autorilor germani din Transilvania, rezultă că „vara trupul le e prost acoperit” cu o cămașă mizeră sau „și acoperă corpul cu o îmbrăcăminte uzată”⁶. Parafrazările din diferite opere, dedicate romilor în secolele XVIII-XIX, nu au în nici un caz rolul de a sublinia o imagine nefavorabilă de care se bucurau fără îndoială romii în epocă, din cel puțin două motive și anume, în primul rând pentru că lucrarea de față nu și-a propus acest lucru, iar în al doilea rând considerațiile asupra țiganilor, nefavorabile prin definiție, credem că sunt cauzate de anumite clișee la nivelul percepției celuilalt, a nomadului, fără a contesta ancorarea în realitate a scriitorilor, ci doar superficialitatea abordării lucrărilor la nivel sociologic, lipsă de profunzime datorată în speță limitelor timpului și nu lipsei bunelor intenții. Citatele menționate sunt însă deosebit de utile în conturarea unei imagini generale în ceea ce privește vestimentația arhaică a romilor, deoarece portul „tradițional” al acestora s-a definitivat în forma actuală în secolul XX. Informațiile se referă la etnia în cauză fără a diferenția subgrupurile pe ramuri de activitate sau șatre distincte, ce se confundau cu mari familii, însă aspectele generale trasate de scriitorii germani definesc și strămoșii gaborilor, analogiile contextuale precum și utilizarea metodei inductive, prin care se ajunge de la general la particular, în formularea de ipoteze, nefiind deloc forțate. Practic, din relatările cronicarilor sași rezultă că romii în general, și implicit gaborii ca și neam indivizibil ancorat în istoria țiganilor ardeleni, nu aveau în secolul al XIX-lea un port specific, neidentificându-se ca grup prin intermediul hainelor.

Vestimentația actuală, considerată definitorie pentru diferitele

neamuri de romi din România, asemeni unei mărci comunitare înregistrate, s-a impus, ca port național țigănesc nord-dunărean, în secolul XX, ba mai mult, cel puțin în cazul gaborilor, costumația în forma contemporană, datează din perioada postbelică. Definitivarea caracteristicilor vestimentare reprezintă, practic, rezultatul unui proces de evoluție, ce-și găsește analogii din acest punct de vedere în orice spațiu etno-lingvistic european, diferențele consemnându-se, în condițiile unei comparații, doar la nivelul desfășurării temporale și nu în cea ce privește regulile generale ale derulării procesului evolutiv vestimentar în sine. Romii gabori au comprimat practic doar timpul alocat definitivării portului.

Habitatul într-un spațiu locuit de români și maghiari, și implicit influențele determinate de contactul cu aceștia, se resimte și la nivelul costumației, convențional tradițională în context, ce poartă amprenta influențelor sedentare din punct de vedere al coloristicii, formei, componentelor vestimentației etc., însă se impune mențiunea că preluarea elementelor de port autohton-sedentare în făurirea propriului model vestimentar se constată actualmente doar în cea ce privește hainele femeilor rome, nu și în cel al bărbaților. Astfel există similitudini evidente, în speță la nivelul fustelor, lesne de sesizat dacă elementele de port ancestral al gaboroaicelor sunt raportate la portul țărăncilor române sau ungueroaice, din diferite regiuni ale Transilvaniei. Influența vestimentară a sedentarelor asupra romilor ardeleni este atestată ca fiind o realitate istorică, spiritul de imitație nefiind însă sinonim cu privarea calității de creatori, chiar dacă vorbim de o creație recentă a unui port popular propriu, element indispensabil de autodefinire etnică a oricărui grup ancorat în mentalități arhaice. În fond viziunea sinoptică asupra lumii gaborilor reliefează sincretismul acestora.

Copierea deformată, caricaturizată, a imaginii sedentarului român, consemnată într-o serie de cronică din secolele XVIII-XIX, reprezintă un indiciu al legăturilor sociale strânse între cele două etnii, precum și al influenței exercitate de români asupra romilor nomazi ardeleni. Din cronicile vremii aflăm că vestimentația nomazilor consta în acoperirea corpului cu zdrențe, „foste haine valahe”⁷, puternica influență românească asupra îmbrăcăminteii romilor corturari generând afirmații radicale, de tipul „țigani din Transilvania poartă fără nici un dubiu portul valah”⁸. Evident se exagerează și se contrazice realitatea istorică, esența stării de spirit a epocii fiind definită, credem noi, de cărturarul sas M. Lebrecht care spunea că „țigani se îmbracă după obiceiul oamenilor sub care trăiesc”⁹, sau, adăugăm noi, cu care intră des în contact, în virtutea principiilor de bază care guvernează procesul de aculturație. Cert este că procesul de imitație s-a încheiat. Romii mioritici și-au găsit din acest punct de vedere propriul

drum. Noua etapă de evoluție este marcată de un port specific. Se poate spune că debutul procesului de creionare a vestimentației identitare se interferează cu perioada în care portul tradițional românesc începe să fie transferat în istorie.

În cea ce privește pe gabori, perioada interbelică și cea postbelică au fost decisive prin prisma definitivării caracteristicilor costumației neamului, ca formă, piese vestimentare sau coloristică, actualmente ținuta standard având valoare de uniformă identitară, fără de care un gabor nu-și motivează apartenența la grup, îmbrăcarea unui alt tip de vestimentație, conforme modei celorlalți, fiind sinonimă cu excluderea din colectivitate sau, în cel mai bun caz, cu marginalizarea. Ca și în alte situații, grupul reprezintă factorul de control al respectării tabuurilor vestimentare, cutume instinctual investite cu un rol decisiv în lupta pentru păstrarea purității sangvinice, atât bărbatul cât și femeia gabor având datoria morală de a perpetua portul actual, devenit clasic. Gaborii au rămas tributari se pare trecutului și la nivel de ținută, dovadă costumul, specific și sectelor amish din SUA sau evreilor ortodocși, precum și mustața un adevărat simbol al neamului, orice bărbat gabor având obligația de a o purta mustață. Un gabor fără mustața identitară nu poate fi gabor. Interdicției nu se acordă dispense și nu poate fi negociată. În Arad este celebru cazul unui rom gabor, important în comunitate, ras cu forța de un reprezentant al securității comuniste, care apoi a purtat batista la gură, pentru a-și masca slujirea, până când i-a crescut mustața.

Revenind la obiectele de îmbrăcăminte, în general acestea reflectă un anumit tipar psihologic al colectivității, simbolistica hainelor dând pieselor vestimentare feminine, de cele mai multe ori, conotații socio-psihologice speciale. În cea ce privește costumația bărbatului, încărcătura simbolistică și reflectarea caracteristicilor psiho-sociale ale grupului este relativ săracă datorită imobilității tiparului etalon, simplității costumului și coloristici, de regulă de culoare neagră, indiferent de vârsta gaborului. Astfel elementul definitoriu al ținutei gaborilor îl reprezintă pălăria, simbol al puterii la vechii sătrari, atestat documentar ca atare încă din secolul al XV-lea, pe care gaborul o poartă cu nedisimulată mândrie, ca pe o garanție a valorii sale personale, precum și ca pe o ostentativă emblemă identitară, deoarece „cine n-are pălărie, nu e gabor, nu-i de-al nostru”¹⁰.

La fel ca și celelalte componente ale ținutei, pălăria cu boruri largi s-a impus ca element de bază al vestimentației gaborilor târziu, se pare din anii '70, anterior borurile pălăriilor fiind înguste, însă capul acoperit, conform pozelor studiate de la subiecții intervievați, avea o largă răspândire încă din perioada interbelică, fără a fi generalizat. De asemenea, anterior secolului XX, în comunitățile de sătrari autoritatea morală a membrilor de

vază era subliniată și de pălărie, fără să se exercite totuși un exclusivism al șefului șatrei din acest punct de vedere, ca semn de monopol al autorității în colectivitate, vechii nomazi având obiceiul de a-și acoperi, după părerea observatorilor din fală, capul cu pălării¹¹. Cu toate acestea, liderul era, până la generalizarea purtării pălăriei, singurul caz căruia legile nescrise ale colectivității din subordine îi impuneau, ca modalitate de recunoaștere a puterii și influenței acestuia, respectarea unei derogări perpetue de la o vestimentație comună în virtutea respectării principiului acoperirii corpului cu zdrențe și nicidecum o uniformă identitară, autoritatea liderului comunității exprimându-se obligatoriu și prin intermediul pălăriei, atestată ca simbol al puterii încă din secolul XV¹².

Revenind la perioada interbelică, studiind fotografiile prezentate de subiecți, se constată, în cazul tinerilor țigani gabori, o ținută din care de regulă era exclusă pălăria, statutul social al tinerilor evoluția pe scara ierarhică fiind indisolubil legată de vârstă, doar persoanele mature și desigur patriarhii grupului subliniindu-și importanța în grup prin purtarea capului acoperit. Actualmente, capul descoperit are propria interpretare simbolică, semnificând din perspectiva gaborilor, în funcție de context, fie profundul respect impus de interlocutori, fie umilința în atitudine, fie lejeritatea emoțională a unei atmosfere familiare: „între noi, în case sau curte, ne scoatem pălăriile. Afară, printre străini sau în piață, nu! Numai la biserică!”¹³, interdicția având la baza principiile generale promovate de așa zisele „culturi ale rușinii”, în care contează în primul rând percepția și părerea critică a grupului și mai puțin procesele de conștiință, specifice fiecărui individ.

Paleta cromatică a pălăriei este dominată de negru, purtându-se și maro, în diferite nuanțe, sau mai rar albastru deschis. Definitorii pentru portul colectivității sunt, actualmente, borurile largi, ale căror lățime standardizată oscilează „între șase și opt centimetrii”¹⁴, în funcție de gusturile fiecăruia și principiile asortării, lărgimea borurilor neavând nici o legătură cu stratificarea socială din interiorul neamului sau respectul de care se bucură individul printre ai lui, această stereotipie fiind răspândită printre populația neromă din Transilvania: „Fiecare își face pălărie ca să-i stea bine. Mulți români sau unguri zic că tu ești mare printre gabori dacă ai boruri largi, dar nu-i adevărat”¹⁵.

Până în anii '80, gaborii își acopereau capul cu pălării cu boruri normale, pălăriile cu borurile late fiind adoptate de neam după revoluția din 1989, adopția evoluând surprinzător de rapid de la stadiul de element vestimentar extravagant la piesă de îmbrăcăminte catalogată din interior ca definitorie și indispensabilă pentru ținuta gaborului. Tradițional, desigur cu rezervele de rigoare menționate mai sus față de acest concept în cazul

gaborilor, capul poate fi acoperit și „cu căciulă neagră, de astrahan sau din blană de oaie”¹⁶.

Ținuta actuală, cu valoare identitară, a bărbatului gabor mai cuprinde costumul negru, a cărui linie vestimentară etalon impune formatul larg, de tip șalvari, ai pantalonilor, fiind interzisă purtarea elementelor vestimentare, ce nu se încadrează în tipar: „nu-i voie să fie cracul strâns pe picior sau să aibă o formă de asta modernă că te râde lumea, că nu-i din bătrâni. Când te apleci la lucru dacă-i pantalonul larg nu se rupe”¹⁷. Desigur pantalonul specific nu este rodul temerilor provocate de posibilitatea de a se face de râs în fața comunității, ci a unei evoluții intrinseci specifice neamului, care țin de resorturile mentale aferente adoptării unei ținute standardizate.

Și haina costumului, la rândul ei, se remarcă până la un anumit punct, printr-un croi specific, respectiv este deschisă în v la gât, largă și obligatoriu neagră, cel puțin în cercurile conservatoare. Cămașa nu respectă o anumită coloristică, dominând totuși albul, permisivitatea din această perspectivă fiind indisolubil legată de simbolul culorilor în mentalul colectiv, idee pe care o vom dezvolta pe larg, când vom analiza portul femeii gabor. Un alt element de vestimentație, perceput ca tradițional din interior, sunt vestele din piele și chiar hainele din același material, de diferite tipuri, purtate iarna: „Noi din tată-n fiu, când este frig purtăm haine de piele. Nu altceva! Bătrânii purtau cojoace”¹⁸. În rest, se mai îmbracă la vedere pulovere, caracterizate de o largă paletă coloristică, îmbrăcarea alte tipuri de haine, catalogate subiectiv ca „de alea moderne”¹⁹, nefiind permisă.

Practic, toate componentele vestimentare, ce cuantifică ținuta standardizată a gaborului, reprezintă expresia transpunerii practice a relațiilor de tip patriarhal din colectivitate și familie, supremația bărbatului evidențindu-se și prin simbolistica vestimentației, de la pălărie ca simbol al puterii, până la culoare închisă a costumului. Astfel, negrul în psihologia colectivă are o complexă simbolistică, amprentată de antagonisme, în spațiul mioritic fiind de cele mai multe ori, expresia coloristică a morții, răului, doliului, vinovăției, durerii, despărțirii, depresiei sau apusului vieții, dar și a răutății sau activităților criminale²⁰. Pe de altă parte însă aceeași culoare semnifică înțelepciune, durabilitate, constanță, încredere și mai ales inspiră autoritate și putere²¹, interpretare simbolistică aflată în subconștientul colectiv cu rol decisiv în adoptarea costumului negru de către gabori, care în acest fel își subliniază întăietatea masculină în grup și forța individuală.

Din acest motiv, colaborat cu frica de a nu atrage nenorocul, femeii indiferent de statutul social îi este, în principiu, interzis să poarte în cadrul

vestimentației tradiționale negrul, monopolizat de către bărbat, dispensă acordându-se doar în perioadele de doliu, când interpretarea simbolică este cu totul alta. De la monopolul masculin asupra negrului se mai face rabat și în cazul hainelor de iarnă din piele, a vestelor din același material, piese vestimentare similare cu ale bărbați, purtate din rațiuni pur-practice și posibil din acest motiv percepute de mentalul colectiv ca nedefinitorii pentru statutul femeii în grup, precum și în cazul pantofilor, care intracomunitar nu sunt percepuți drept un element definitoriu pentru ținută, femeile susținând astfel că „noi nu purtăm negru”²².

Adoptarea fondului dominant negru în cadrul vestimentației bărbaților s-a desăvârșit după sedentarizarea gaborilor, când s-au modificat substanțial și raporturile soț-soție, ultima antrenată în treburile casnice, pierzându-și treptat din libertatea de care beneficiase în șatră. Astfel, romii șătrari purtau haine de diferite culori, conform cronicarilor, ținătoare, semn a unei imaginații bogate și unui spirit liber, lesne impresionabil, asocierea coloristică non convențională stârnind în epocă hilaritate, ca de altfel afinitatea înspre combinațiile cromatice stridente. Aflăm din diferite surse că țiganilor le plac verzele și roșu, din vanitate și fală „împodobindu-se cu veșminte de mătase sau postav roșu”²³, preferând cizme galbene sau roșii²⁴, șătrarilor din Transilvania fiindu-le, de asemenea, consemnată preferința pentru culorile ținătoare, specificându-se că bărbații poartă pantaloni roșii, iar femeile fuste de aceeași culoare²⁵.

Revenind la analiza portului în perioada contemporană, în speță cel feminin, se cuvine precizarea că gaboroaicele, indiferent de vârstă, se îmbracă cu același tip de piese vestimentare, diferența efectuându-se pe baza criteriilor rezultate din psihologia și interpretarea simbolică a culorilor, nuanța fondului cromatic al ținutei pretându-se la o anumită fază a vieții țigăncii, adică tinerețe, maturitate, bătrânețe. Practic, cu amintita excepție a negrului, femeilor neamului nu le este limitat, prin structuri tabuistice, coloristica accesoriilor vestimentare în funcție de vârstă, având din acest punct de vedere dreptul la libera exprimare, interdicția manifestându-se exclusiv în cea ce privește nuanța cromatică a veșmintelor, deschisă la tinere, închisă direct proporțional cu vârsta la mature.

Oarecum într-o ipostază asemănătoare din punct de vedere al interpretării se situează albul, simbol al nevinovăției, inocenței, purității sau fecioriei²⁶, culoare care domină prin definiție paleta cromatică a îmbrăcămintei fetelor, nefiind recomandat să pigmenteze îmbrăcămintea bătrânelor matroane ale grupului, deoarece „este rușine ca o bătrână să poarte alb”²⁷. Până la un anumit punct, interdicția nu este reglementată prin intermediul tabuului, însă este strict interzis ca albul să se evidențieze în cadrul general al coloristici hainelor femeilor în vârstă. În rest sunt permise

orice culori, indiferent de etatea țigăncilor gabor, diferențierile dintre tinere, mature și bătrâne, prin prisma paletelor cromatice vestimentare, efectuându-se exclusiv pe baza raportului nuanță deschisă - nuanță închisă. De aceea, nu se poate spune tranșant ca vârsta determină îmbrăcarea unor haine de o anumită coloristică sau culoare, ci se poate cel mult fixa un cadru general din acest punct de vedere, în condițiile în care paleta cromatică vestimentară a femeilor este dominată per total de alb, roșu, verde, folosindu-se mai puțin și galben sau albastru, și se constată și în prezent o tendință de a combina exotic culorile, expresie, de asemenea, a unei imaginații vioaie, a temperamentului vioi, a impresionabilității. Astfel, dacă vestimentația fetelor este dominată de culoarea albă, tinerele țigănci indiferent de situația civilă, optează pentru culoarea roșie deschisă, aprinsă a pieselor vestimentare, simbol al pasiunii febrile, al vivacității și maturizării sexuale, al focului și căldurii, al sentimentelor dezlănțuite, al forței și ardorii²⁸.

La fetele nemăritate codițele specifice fecioarelor sunt împletite și legate cu o fundă, fie roșie, fie albă, excepțiile coloristice întărind regula. Femeile mature și cele vârstnice se îmbracă în haine de o nuanță cromatică dominată de verde închis, semnificând natura, fertilitatea împlinită, detașarea, meditația, împământenirea, sinceritatea, albastru, simbol al tristeții, singurătății, loialității, încrederii, visării, legăturilor permanente, roșu închis sau galben simbol al fecundității, gingășiei, posesivității, vigoriei, geloziei²⁹.

Desigur paleta cromatică este caracterizată printr-o diversitate mult mai amplă decât cea prezentată, însă culorile analizate sunt cele mai intens folosite de către țigănci, în mare măsură datorită structurii psihologice, atât ale lor ca individe, cât și grupului în sine. Costumația tipizată a țigăncilor gabor este tributară relației pur-impur și cuprinde ca elemente tradiționale, rochia din poliester, care acoperă partea impură a corpului până la glezne, cămașa din același material, purtată exclusiv cu mâneci lungi, îmbrăcată peste bustul pur, baticul specific femeilor măritate, pantofii, la rândul lor, de diferite culori respectând rigorile interpretării paletelor cromatice caracteristice neamului, iar în perioadele mai reci pulovăre și amintitele piese vestimentare din piele. Elementul definitoriu al etapei vieții și a stării de spirit a țigănci îl reprezintă rochia, tocmai datorită paletelor cromatice mult mai largi ce o caracterizează comparativ cu restul hainelor, creață, împodobită cu diferite modele, de obicei flori. Pantofii la rândul lor, sunt obligatoriu cu tocuri joase și vârful rotund, de obicei colorați strident, desigur din punct de vedere al populațiilor nerome, existând un etalon și din acest punct de vedere, astfel că „fetele nu au voie cu pantofi d’știa moderni”, iar tocul subțire sau încălțăminte sport sunt interzise, conform

principiului că „gaborii poartă numai haine țigănești”³⁰. Alte componente esențiale ale portului tradițional sunt monede cu care, tinerele țigănci și nu numai, se împodobesc, părul împletit în codițe al fetelor nemăritate, fiind împetriștat cu așa-zisii bani de aur sau argint, obiecte ce aveau și au menirea de a sublinia valoarea fetei, zestrea de care beneficia aceasta la măritiș, precum și forța financiară, respectiv statutul social al părinților. Totuși, simbolistica obiceiului este în primul rând generată de valoarea morală și importanța pe care neamul studiat o acordă virginității fetelor, rezultată tocmai din asocierea metalelor prețioase aur, argint și a monedelor, încărcate cu un profund substrat totemic, cu codițele, simbol al fecioriei, cea ce denotă încărcătura ritualică cu care este investit actul sexual din noaptea nunții, în virtutea principiului respectului acordat purității sangvinice. De aceea, după măritiș, țiganca își pierde dreptul de a purta monezi în păr, deoarece a devenit femeie, iar podoaba capilară, simbol al feminității și indisolubil în context, al nevinovăției își pierde încărcătura erotică, transformându-se în cazul simplei etalări publice post-maritale a părului într-un act vulgar.

Salbele de la gâtul țigăncilor în general, tradiție caracteristică unui segment larg de etnie, aveau la rândul lor aceeași semnificație, sugerând de asemenea valoarea femeii și bogăția familiei de proveniență. Afinitatea înspre portul monedelor, ce au rolul de a crea involuntar o imagine exotică, caracterizau și vechii șătrari, care datorită influențelor suferite din partea populației românești transilvane, au copiat interesul acestora din urmă pentru podoabe și accesorii, astfel că țigăncile își atârnavă „când la gât când la urechi, după modelul românelor zorzoane sau monede de tinichea sau în cazul celor mai avuți, monezi de argint”³¹. Gaborii investesc actualmente salbele de monezi, purtate de femei la festivități sau momente speciale și nu în portul cotidian, cu o mare valoare spirituală și materială, tranzacționarea bijuteriilor efectuându-se de obicei în interiorul colectivității, doar în condiții extreme, de confruntări cu mari dificultăți materiale.

Ca și în cazul celorlalte piese vestimentare menționate, preluarea de la sedentari a unor elemente de port a fost de multe ori sinonimă cu împăământenirea acestora în specificul tradițional țigănesc, proces favorizat și de excluderea majoritarilor din îmbrăcămintea cotidiană a componentelor vestimentare arhaice. Crearea costumației tradiționale pe fondul influențelor sedentare, nu exclude originalitatea, măcar prin prisma percepției intra și extra comunitare, iar catalogarea componentelor portuare ca definatorii pentru identitatea colectivității a determinat transformarea unei iluzii într-o realitate etnografică de necontestat.

Note:

1. vezi M. Zăloagă „A trăi țigănește în concepția istoricilor germani din sec XVIII”, în Anuarul Institutului de cercetări socio-umane Gheorghe Șincai, nr.5-6, Tg. Mureș, 2002-2003, p. 206
2. Francesco Grisellini, „Încercarea de istorie politică și naturală a Banatului Timișoarei”, ed. Costin Feneș, Timișoara, 1984, p. 168
3. M. Zăloagă op. cit., p. 206
4. idem p. 205
5. ibidem p. 255; 208
6. ibidem p. 209
7. H. von Wislocki, op. cit., p. 19
8. M Zăloagă, op. cit., p. 206
9. idem
10. interviu cu Gabor Mate, n.1980, Arad, str. Lungă, nr. 14
11. M. Zăloagă, op. cit., p. 210
12. O. Drimba, op. cit., p. 234
13. interviu cu Burcea Iancu, n. 1961, loc. Crăciunești, jud. Mureș
14. interviu cu Mate Gabor, n. 1949, jud. Mureș, loc. Târgu-Mureș, str. Podeni, nr. 13
15. interviu cu Gabor Ruski, n. 1943, jud. Mureș, loc. Crăciunești
16. interviu cu Burcea Iancu, n. 1961, loc. Crăciunești, jud. Mureș
17. interviu cu Rostaș Luiza, n. 1928, loc. Târgu-Mureș, jud. Mureș, str. Viilor, nr. 30
18. interviu cu Burcea Iancu, n. 1961, loc. Crăciunești, jud. Mureș
19. interviu cu Rostaș Luiza, n. 1928, loc. Târgu-Mureș, jud. Mureș, str. Viilor, nr. 30
20. Dan Mihăilescu, ed. Științifică și enciclopedică, București, 1980, p. 89
21. E. Schileru, Simbolismul culorilor, în România literară, 1971, nr. 2, p. 25
22. interviu cu Rostaș Luiza, n. 1928, loc. Târgu-Mureș, jud. Mureș, str. Viilor, nr. 30
23. M. Zăloagă, op. cit., p. 207
24. Tolnai Viloglexitrone, Otodik Kotet, Budapesta, 1914, p. 48
25. idem
26. B.M. Foss, Orizonturi noi în psihologie, București, ed. Enciclopedică, 1973, p. 17
27. interviu cu Burcea Iancu, n. 1961, loc. Crăciunești, jud. Mureș
28. D. Mihăilescu, op. cit., p. 89
29. P. Gherasim, Lumina spirituală a culorilor, în Arta, 1966, nr.7-8 p. 38
30. interviu cu Burcea Iancu, n. 1961, loc. Crăciunești, jud. Mureș
31. M. Zăloagă, op. cit., p. 210

Statutul social al bărbatului gabor

Familia și colectivitatea nu se identifică, în neamul gaborilor, sub nici o formă cu vreunul dintre principiile fundamentale ale feminismului. Misogin prin definiție, neamul acordă actualmente bărbatului importanță maximă în toate compartimentele vieții sociale, însă patriarhatul la gabori nu reprezintă o reminiscență mentală a vechi organizări structurale sociale nomade, o tradiție indestructibilă în raport cu timpul. Dominația bărbatului în forma modernă s-a impus în secolul XX, după sedentarizare, deoarece cetele transilvane nomade de romi nu promovau valori de promovare multilaterală a patriarhatului, în sensul clasic al termenului.

Romul transilvan în familie nu era atotputernic, ci dimpotrivă prin anumite pârgii, era dependent de consoartă, pedalarea pe o așa-zisă dependența seculară a femeii nefiind conformă cu realitatea din teren. Gaborul s-a impus în familie după modificarea raporturilor sociale nomade, când căruța va fi înlocuită cu casa, ca și domeniu de manifestare a autorității. Cert este că, actualmente, numitorul comun la nivelul relațiilor familiare îl reprezintă patriarhatul, care nu poate fi analizat decât sinoptic, ca produs al modificării raporturilor intercomunitare, subsidiaritate de pe urma căroră bărbatul rom nu a avut decât de câștigat. În intimitatea căminului conjugal, orice s-ar spune superioară căruței, gaborul și-a instaurat într-un timp surprinzător de scurt dominația inechivocă asupra consoartei.

Odată cu mobilitatea spațială și supravegherea perpetuă a ochilor atenți ai șatrei, femeia și-a pierdut atuurile în fața soțului, restrângerea libertății de exprimare fiind legată într-o relație direct proporțională de limitarea habitatului. Statutul social al bărbatului, după cum s-a menționat deloc ancestral, a fost perfecționat pe parcursul definitivării procesului de proiecție a unei noi lumi, în care era necesară și redefinirea relaționară. Protagonistii execuției saltului dinspre nomad înspre sedentar au făurit și o nouă lume identitară în care arhitecți să nu se simtă vulnerabili. Cert este că, prin prisma infectării cu inovații dezintegratoare, sedentarismul nu și-a dovedit perisabilitatea, ci dimpotrivă a avut un efect catalizator asupra neamului în general, asupra familiei în special. Astfel, investirea masculină cu atributele esențiale ale puterii în celula de bază a societății, am numit familia, se sesizează în toate aspectele vieții cotidiene, însă paradoxal deși comunitatea este organizată conform principiului patriarhatului, într-o familie extinsă raporturile bărbați-femei sunt mult mai complexe pentru a putea fi simplificate doar la studiul nuanțelor relaționale de acest tip, iar o observare exhaustivă, implicat empirică, impune analiza sinoptică a

statutului social al romilor în cadrul grupului.

În cadrul structurii ierarhice piramidale intracomunitare, în care „fiecare gabor își știe rangul”¹, criteriile de triere și propulsare valorică a indivizilor sunt reprezentate de către o combinație contextuală între apartenența familială, valoare personală, situația materială și etate: „Rangul la noi se moștenește, se transmite din tată-n fiu. Cu cât vița ta este mai bună cu atât rangul tău este mai mare. Dacă bunicul tău a fost bulibașă ai rang printre gabori, dacă au fost printre ultimii țigani, nu ai rang și trebuie să pornești de jos ca să câștigi respect. Și dacă te naști cu un rang nu-i destul, trebuie să-l păstrezi! Ca să crești în rang trebuie să fii țigan adevărat. Ce ai pierdut, îi bun pierdut! Banii te fac respectat printre țigani, dar nu cumperi rangul cu bani. Cu cât îmbătrânești mai mult, cu atât îți crește respectul, pentru că omul bătrân, cu părul alb, are respect și întâietate în fața tinerilor”². Observăm caracterul ereditar al respectului și necesitatea de a fi reîmprospătat constant, precum și necesitatea construirii acestuia în câteva generații. Perenitatea prestigiului obligă gaborul să mențină ridicată ștacheta impusă de sistemul propriu de valori. Orice scurtcircuitare în respectarea codului moral al neamului este pedepsită cu o retrogradare la nivelul ierarhiei comunitare. Individul a cărui personalitate individuală este înăbușită de cea a comunității nu-și poate permite, în mod normal, luxul de a eluda conștiința colectivă. Evoluția ascendentă pe scara ierarhică nu se realizează brusc, spre deosebire de cea descendentă. În condițiile în care un rang mare se obține cu aportul a mai multor generații, indivizii sunt indisolubil legați de familie și rudele apropiate. Aparțin unei spițe care poate fi un certificat de calitate sau dimpotrivă un stigmat social. Interdependența specific comunitară inhibă astfel excentricitatea sau o extirpă, refugiul în conformismul grupului, integrat unei identități naționale fabricate, înfățișându-se drept unica variantă a modului de viață. La rândul ei, valoarea personală ca atu al gaborului se manifestă în special printre membrii din aceleași categorii sociale ale neamului, ce râvnesc la un rang înalt, tradus prin respect și considerație din partea alor săi.

Prin calitățile sale psihice, fizice, morale etc., individul se poate impune în cercurile elitiste reprezentate de către gaborii de rang înalt. Astfel, într-o colectivitate promovatoare a inegalității șanselor, conservatoare, refractară la influențe culturale contemporane și dezinteresată total de binefacerile spirituale ale culturii clasice în toate formele ei, singura modalitate de a-ți dovedi valoarea o reprezintă valorificarea la maxim a aptitudinilor mercantile. Știința de a face bani certifică calitatea umană. Fără acestea romul se plafonează, la nivelul evoluției sociale. O căsătorie interesată nu se pune în mod normal în discuție, uniunile de acest fel efectuându-se, pe baza acordului dintre

părinți, între gabori cu același statut social. Indiferent de propășirea materială a individului, saltul pe scara ierarhică nu este semnificativ „pentru că primează rangul și nu banul”³, însă acesta, indubitabil, avansează „dacă face bani cinstiți”⁴, iar descendenții pornesc cu un alt statut social. Diluarea averii moștenite reprezintă reversul situației prezentate, indiferența față de starea materială, ca barometru valoric uman, consemnând incapacitatea individului de a se ridica la nivelul predecesorilor, neputință care atrage invariabil și percepția retrogradă a comunitarilor săi.

Trecerea anilor trebuie să coaguleze forța financiară a individului, echivalentă cu recunoașterea rangului, iar etatea îl fundamentează. Relația respect

vârstă este una de creștere direct proporțională, însă rangul este în afara ecuației. Etatea nu este în nici un caz echivalentă rangului. Tinerii cu statut social superior bătrânilor, acordă respect acestora din urma, dar nu datorită valorii individuale ale acestora, ci a ceea ce reprezintă vârstnicul printre și pentru gabori. Ca urmare, întâietatea oferită simbolului depersonalizează, impersonalizează. De asemenea, gestul tânărului de rang superior de a oferi întâietate nu este sinonim cu un act de supunere în fața unei autorități morale superioare, ci mai degrabă cu un act de bunăvoință, de caritate relaționară „te las pe tine că ești mai bătrân”⁵, traductibil într-o formă de respect, însă unul superficial, de fațadă. Convențiile tipizate după modelul prezentat nu afectează profunzimea ierarhizării, neaparținând sistemului de eșalonare socială, ci formulelor de politețe. Practic rangului superior nu i se impune, ci el renunță benevol la anumite privilegii conferite de statutul social, în favoarea vârstnicului, deoarece „tot glasul lui este mai repede ascultat”⁶.

Momentul adevărului în privința ierarhizării îl reprezintă frecvențele întruniri din terțe motive ale gaborilor, adevărate unități de măsură ale rangurilor, în care se confirmă statutul social, se acordă sau retrogradează rangul. În cadrul grupului gaborul probează gratificația, valoarea personală și a familiei sale prin prisma ochilor colectivității. Mecanismul relațiilor sociale se desfășoară tacit „pentru că nimeni nu-ți spune tu de azi ai rangul ăsta, dar simți dacă ești respectat și băgat în seamă de țigani la adunări”⁷. Prin întruniri comunitatea stabilește locul și rolul individului în comunitate, iar evitarea diluării consistenței adunărilor a impus cu exigență anumite tabuuri: „Fiecare dintre noi își știe locul! Dacă ai rang mare stai în față. Rangul mic nu-l întrerupe pe cel mare că-i rușine. Dacă ești tânăr și capabil ți se cere părerea și țigani te lasă să vorbești. Altfel dacă nu ți-e rușine că te faci de răs poți vorbi, dar nu te ascultă nimeni”⁸.

Cert este că rangul atrage inexorabil gaborul, înverșunarea cu care caută confirmarea grupului denotă că rangul nu are atât un caracter

personal, cât unul comunitar, fiind dispersat în întreaga comunitate sub forma bunului colectiv. Confirmarea rangului și a aprecierii celor din jur reprezintă obiectivul prioritar al individului dintr-o lume care doar așa conferă consistență propriei ființe, iar rangul și rușinea sunt reperele socio-morale care ghidează colectivitatea.

O modalitate de afirmare pe scara de valori o reprezintă achiziționarea unor obiecte străvechi, în speță „pocale, pahare, galbeni sau bâte sculptate”⁹. Pocalul ca simbol al puterii este atestat documentar la romi încă din secolul XV¹⁰, obiectele amintite fiind considerate adevărate piese de patrimoniu, fiind transmise ereditar, cu prioritate acordată întâiului născut. Vechimea le autentifică și amplifică valoarea, astfel că sumele plătite uneori de cumpărători sunt exorbitante, iar proprietarul nu le scoate la mezat decât în cazuri limită. Piese aflate în proprietatea gaborilor pot avea o vechime de câteva secole, după cum o dovedește o „Declarație de bunuri”, aflată în posesia Patrimoniului Cultural Național Mureș, instituție care în urma unei expertize efectuate în 22 iulie 1978 autentifică două pocale de argint, gravate prin tehnica ciocănirii, ca datând din secolul XVI¹¹, evaluate de Banca Națională la cinci miliarde de lei în anul 1992, aflate actualmente în posesie particulară. Valoarea comunitară a acestora și cultul strămoșilor îi determină pe gabori să facă mari sacrificii pentru a le păstra. Generațiile trecute de romi care le-au deținut în proprietate au amprentat valoric piesele, investindu-le cu valoare totemică. Pentru nomazi, fără proprietăți teritoriale, bogăția se traducea prin posesia a câtor mai multe pocale, pahare sau galbeni. Schimbul natural, produs contra produs, a determinat nașterea unui sistem de depozitare valorică specifică, prin care un pocal era evaluat la câteva pahare, un pahar la un anumit număr de galbeni și așa mai departe. Astfel dacă pentru ceilalți un pahar de argint nu însemnă nimic sau este evaluat prin prisma anticarului, pentru gabori valoarea materială poate atinge și „câteva sute de mii de euro. S-au vândut pocale și cu peste jumate de milion de euro. Depinde ale cui au fost! Un proprietar de rang mare dintr-o familie respectată îi ridică valoarea”¹².

Cărturarul sas H. von Wlislöcki menționează, în cartea dedicată descrierii unei șatre de corturari ardeleni, că „ei (căpeteniile-n.a.) posedă anume semne distinctive, de pildă mantii ori postavuri brodate cu motive fantastice sau cupe, care astăzi nu se mai poartă spre vederea tuturor, ci doar se moștenesc din tată-n fiu. Eu însumi am văzut în timpul șederii mele, timp de șapte luni, cu o șatră de corturari, un pocal prismatic, chipurile din aur, la voievod, de care acesta nu vroia pentru nimic în lume să se despartă o clipă. Pe pocal erau gravate chipuri de câini și niște animale ce aduceau a cerbi, precum și o inscripție ce n-am putut-o descifra”¹³. Un alt cărturar sas Lucas J. Marienburg în lucrarea sa “Geografia Marelui Ducat al

Transilvaniei” se referă, la rândul său, la pasiunea Țiganilor de a strânge pahare de argint.

Și în trecut ca și în prezent, calitățile defuncțiilor sunt transferate proprietarului și familiei sale. Poziția socială prinde consistență direct proporțional cu numărul de asemenea obiecte moștenite și mai ales achiziționate. Meritul, în cazul ultimei variante aparține exclusiv individului și invariabil protecția totemică îi accentuează prestigiul comunitar. Obiectele însă, nu pot substitui rangul. Acesta nu se cumpără, ci se moștenește și se obține din partea comunității. În condițiile în care comunitatea se autoidentifică cu ostentație cu un tradiționalism secular, perceperea gaborilor din Crăciunești ca fiind de cel mai mare rang este normală. Pentru gaborul provincial „acolo sunt cei mai mari dintre gabori, după care urmează cei din Budiu”¹⁴.

Dimensiunea subiectivă a percepției valorice a acestora nu-i obligă însă la absolut nimic, decât un respect abstract în lipsa contactului uman, dar liderii comunităților din marile orașe transilvane țin legătura cu metropola în virtutea principiului că elitismul este mai bine conservat prin raportarea la simbolistica etalonului comunitar. Rădăcina arborelui genealogic eclipsează prin simpla prezență: „La gaborii din Crăciunești li se arată mare respect peste tot! Mai mare ca la ceilalți din Arad, Cluj, Târgu Mureș sau alte orașe”¹⁵. Dacă grupul oferă și recunoaște distincțiile, în funcție de diverși factori, familiei i se impune necondiționat structura ierarhică, fără alternativa disocierii de autoritate în cazuri extreme, respectiv încălcarea structurilor tabuistice ale comunității. Bărbatul este simbolul familiei, iar activitățile cotidiene, organizarea familiei, relațiile dintre membrii se învârt în jurul acestui punct central care este magnetul puterii patriarhale.

Prevalența bărbatului în relația cu consoarta se bazează pe respect, la fel și cea a vârstnicului asupra tânărului. Autoritatea morală maximală aparține „celui mai bătrân membru al familiei pe care copiii, nepoții și strănepoții sunt datori să-l respecte”¹⁶. Investirea rădăcinii propriului arbore genealogic cu atributele esențiale ale venerației este necesară pentru abținerea reversului, respectiv a iluziei sau a realității transferului calităților apologetice ale spiței. Un arbore sănătos are inevitabil rădăcini sănătoase. Lipsa de considerație față de strămoșul în viață este echivalentă cu lipsa de considerație față de propria persoană, iar pretențiile față de ceilalți din acest punct de vedere nu au nici o bază morală. Principală sursă de alimentare a respectului față de sine, bătrânul se bucură astfel de venerație din partea familiei. Calitățile și faptele sale sunt exemplificate tinerilor, cărora le este impus ca model. Vârstnicul este eminența cenușie a familiei, iar opiniile sale cântăresc decisiv în luarea unei decizii care afectează toată familia.

Descendenții săi în virtutea cultului strămoșilor au obligația morală „să-l caute, să se sfătuiască cu el, să-i ceară părerea, să-i de-a importanță”¹⁷. Tânărul bine educat nu contrazice bătrânul, indiferent de context „chiar dacă nu face ce-i spune bunicul sau străbunicul”¹⁸, insurgența fiind antagonică elitismului. În ipoteza perioadelor de decadență fizică sau imobilitate, fii, nepoții sau strănepoții îngrijesc bolnavul „și dacă fac cu schimbul”¹⁹, fără ajutorul femeilor respectându-se tabuurile comunitare. Indiferent de context sau greutăți economice, gaborii „nu au voie să-și de-a bătrânii la azil. Cei care fac asta nu mai sunt gabori și nici oameni. Pentru noi nu mai există”²⁰.

Dominația patronului spiritual în familie încetează odată cu existența sa biologică. Deși profunzimea autorității în familie nu are un caracter global ci unul intrinsec, conștiința colectivă analizează detaliat ca și în alte cazuri, comportamentul față de bătrâni. Astfel „nu poți avea rang dacă nu-ți respecti bătrânii, și nici respect”²¹. Dacă strămoșul reprezintă, în speță la nivel de individ sau cel mult de familie extinsă, mentorul spiritual, autoritatea morală, etalonul comunitar moral, respectiv punctul de reper valoric, atunci tatăl deține tranșant și neechivoc autoritatea palpabilă, manifestată concret, fără abstractizare, cu ritmicitate diurnă și consecvență. Inepuizabilitatea dominației acestuia în relația cu fiul sau fii reprezintă cheia relațiilor intrafamiliale. Supunerea față de tată reprezintă fundamentul și corolarul principiilor educaționale ale gaborilor. În familie nimic nu se face fără girul sau cunoștința tatălui. Orice problemă trebuie adusă la cunoștința acestuia și trecută prin filtrul critic paternal. Ca lider al familiei, este, din perspectiva neamului, cel mai important garant social al fiului, astfel că o repudiare sau disociere de faptele odraslei generează o atitudine comunitară identică. Ostilitatea tatălui nu își găsește un substitut care, dacă nu să echilibreze, măcar să amortizeze retrogradarea ierarhică: „La noi dacă te cerți cu tatăl tău este foarte mare rușine și-ți pierzi rangul”²². De aceea nici vârsta, nici căsătoria, nici propășirea materială nu erodează dominația părintelui. Tutela invariabil își modifică forma, dar își conservă intactă esența: „cât trăiește, tatăl are autoritate și respect”²³.

Indiferent de statutul social al socrului, acesta nu substituie sub nici o formă, mascată sau evidentă, influența tatălui. Relația ginereului cu părintele soției se bazează în primul rând pe respectul primului, însă detaliile derulării drumului vieții se execută sub supervizarea paternă, chiar dacă proiecția spațio-temporală a acestuia aparține individului. Deși încurajează prin educație menținerea unei atmosfere destinsă în familie, gaborul evită apropierea față de socru, considerată de comunitate un semn de slăbiciune: „Am patru gineri de la patru fete. Nici dacă le-aș da 100.000 de euro nu s-ar muta cu mine în casă că s-ar face de răs printre țigani. Este

rușine la noi să te muți la socru”²⁴, rușine echivalentă cu retrogradarea ierarhică. Explicația acestei atitudini constă în faptul că habitatul în casa soției atentează la masculinitatea gaborului în căsnicie, socrul fiind perceput ca un aliat de rang superior al soției, precum și un mijloc de parvenire cu ajutorul consoartei.

Calitatea de tată obligă gaborul la asigurarea bunăstării economice a familiei. „Nu este permis ca femeia să aducă mai mulți bani în casă ca bărbatul”²⁵, o situație ipotetică de acest tip castrând gaborul în ochii colectivității, acesta nemeritând statutul de bărbat. Demasculinizarea este ireversibilă, ireconciliabilă. De aceea ocupația trebuie să aibă finalitate practică, mai ales că familiile sunt numeroase. O datorie esențială a tatălui este creșterea odraslelor în spiritul neamului. Tradiția reprezintă pentru gabori imaginea virtuală a viitorului. Fără perpetuarea specificului intrinsec acel infinit iluzoriu are finalitate. Ca urmare, neamul impune gaborului neechivoc realizarea unei educații sănătoase în virtutea instinctului colectiv de supraviețuire. Nici o acțiune condamabilă a individului nu poate afecta colectivitatea precum o educație greșită. Modelul educațional în afara prototipului, poate infecta comunitatea din interior, cea ce este cu mult mai periculos. Influența exteriorului poate fi mai ușor controlată, fiind tratat ca un inamic declarat la specificul colectivității, însă amploarea distructivă a defecțiunii interne este cu mult mai profundă. Astfel, depășirea orizonturilor educative trasate de comunitate se pedepsește cu excluderea. Colapsul patern din acest punct de vedere atrage sancțiuni la nivel de rang și respect: „Dacă îți crești copii ca românii sau unгурii sau alte neamuri de țigani nu mai ești gabor. Nu mai ai ce căuta printre noi. Dacă un copil de al tău nu trăiește ca gaborii și tatăl și familia este vinovată”²⁶.

Gaborul supraveghează evoluția fiicelor și se ocupă personal de educația fiilor, chiar dacă primii pași în viața băieții îi fac sub îndrumarea mamei: „Femeile se ocupă de copii până la șase-șapte ani după care bărbății se ocupă de băieți iar fetele rămân cu mamele lor”²⁷. După atingerea limitei de vârstă și maturitate minimală, fiul trece sub custodia oficială a tatălui „de la care învață tot ceea ce trebuie să știe un țigan adevărat, și de viață, și de meserie și de orice altceva”²⁸.

Școala până la un anumit nivel nu este percepută ca o instituție inamică a perpetuării valorilor comunitare. Gaborii consideră că școala primară, gimnazială și chiar liceul nu pot atenta la integritatea morală și formatul psiho-social șablonat al individului: „Pe vremuri bătrânii își dădeau copii până la patru clase mai mult nu! Acum se zice că cel mai bine este să faci opt clase, dar poți să-l dai la liceu fără să-ți pierzi respectul printre țigani”²⁹.

Concurența educațională periculoasă, infectantă pentru neam, o

reprezintă instituția de învățământ universitar. Individul licențiat depășește limitele impuse de cenzura intrinsecă. Nivelul superior de cunoștințe, certificat de anii de studii, nu-l mai fac unul de-al lor, evoluția spirituală expulzându-l din comunitate, un mijloc de precauție profilactic: „La facultate gaborii care păstrează tradiția nu dau copii, că zic țigani acuma băiatul tău îi prea deștept să mai stea cu noi și pierzi respectul”³⁰.

Mai mulți fii, situație ordinară în familia de gabori, implică un sistem de ierarhizare, care nu mai este unul de tip piramidal ci doar vertical. Fiecare dintre membrii familiei își știe locul, rostul și rolul. Eșalonarea valorică se face în funcție de vârstă, acordându-se privilegiul clasic al întâiului născut. Fratele cel mare beneficiază de autoritate morală și pretinde gratificație din partea celorlalți. Căsătoria prematură, la circa 14 ani, coroborată cu nașterile rapide, face ca diferențele de vârstă tată-fiu să fie mici, cea ce produce o mai mare apropiere de primul fiu. Relația de prietenie este cu mult mai profundă în condițiile în care băiatul cel mare este implicat de mic în activitățile specifice bărbaților, devenind vrând-nevrând mâna dreaptă a tatălui, precum și un discipol pentru frații săi mai mici pe care-i va iniția în aspectele superficiale ale tainelor meseriei. Discriminarea, care nu degenerază în atitudini extreme în relația tată-întâiul născut-mezin, în defavoarea ultimului, se sesizează atât în relațiile interfamiliale cât și în modul de împărțire a averii: „Băiatul cel mare are întotdeauna respect de la ceilalți frați și de la tată, că-i primul născut. Când se căsătoresc, o fac de la cel mai mare la cel mai mic. Când se împarte averea cel mai mult primește fiul cel mare. Pe vremuri li se dădea pocalele cele mai valoroase. Acuma pe lângă asta primesc și mulți bani. Următorii primesc tot mai puțin”³¹. Verticalitatea ierarhiei defavorizează pe ultimul născut, dar nu-l declasifică deoarece conform tradiției „el rămâne cu părinții în casă”³². În sensul clasic al termenului moștenitorul devine de fapt defavorizat, funcționând principiul „cei din urmă vor fi cei dintâi”. Practic, mezinul va beneficia din plin de prezența fizică a tatălui cu care va împărți habitatul, precum și intensitatea maximală a dominației acestuia, iar căsătoria, aranjată de către tată în cazul tuturor fiilor săi, nu modifică cu nimic relațiile de tip patriarhal. Paternalismul nu este nici după mariaj pasiv, contemplativ sau paradigmatic, ci constant, concret, aplicat cu un aer de superioritate, fără pasiune și ferveare, prin esență distructive la nivel relațional între doi indivizi cu personalitate.

Modelul prototipului masculin impune gaborului restricționarea afișării sentimentelor în familie, astfel că „nu se ia copii în brațe”³³, substitutul căldurii paterne fiind atașamentul fanatic al femeilor față de soț. Sentimentalismul este confundat cu slăbiciunea. Un bărbat adevărat nu socializează prea mult timp cu partenera sau cu copiii. Căldura sufletească

omoaă respectul celor care au menirea, dacă nu să îl divinizeze, atunci să îl admire fără rezerve. Relația cu consoarta este subordonată structurilor tabuistice și implicit, ca legătură indisolubilă cauză efect, ecuației pur impur, menite să mențină intact ansamblul de norme care ghidează actualmente socializarea în colectivitate, în conformitate cu barierele psihologice trasate de instinctul de supraviețuire al grupului și menținerea purității sangvinice.

Percepția corpului de la brâu în sus ca fiind pură iar de la brâu în jos ca impură a dezvoltat, pe structura inițială a fondului de interdicții, un cod tabuistic specific. Cultura rușinii, experimentată sute de ani în șatră de strămoșii lor, și-a găsit împlinirea în casă, perfecționându-se până la atingerea stadiului de ilaritate pentru observatorii extrinseci. Astfel, tradiționaliștii „nu se dezbracă înaintea nevestelor, deoarece este rușine mare”³⁴, substratul interdicției constituindu-l tabuul și nu pudicitatea, căci „de la brâu în jos bărbatul este spurcat”³⁵, la fel cum este și femeia. Eludarea interdicției atrage ghinionul, blestemul, forțele răului asupra individului și familiei. Intimitatea fizică dusă la extrem se manifestă și prin faptul că gaborul tradiționalist nu se afișează în fața nevestei în lenjerie intimă, respectiv chiloți, pijamale, izmene, ba mai mult, în anumite cercuri, cei drept după propriile aproximări restrânse, cuplurile dorm în camere separate, inclusiv tinerii căsătoriți: „Este mare rușine ca la 10 seara sau 5 dimineața băiatul să intre în camera tatălui și s-o găsească pe mama lui acolo. Sau tatăl să intre în camera băiatului și să își găsească acolo nora”³⁶. Actele de intimitate fizică sunt în cercurile elitiste ale gaborilor, cu adevărat intime. De asemenea familia de gabori, „nu se spală împreună, numai separat și nici nu intră unul peste altul în baie”³⁷, leitmotivul fiind același, adică „este rușine”. Perceperea părții inferioare a corpului ca impură, face ca lenjeria intimă și hainele bărbatului să fie spălate doar de consoarta, nu de noră, fiică sau mamă. Tradiționalistele evită să vizualizeze amintitele piese vestimentare care nu aparțin propriului soț sau să aibă vreun contact fizic cu acestea, mecanism psiho-social funcțional pe axa tabu-impuritate-nenoroc. De asemenea și atingerea accidentală a fustelor femeii de către bărbat atrage nenorocul asupra ghinionistului.

Ansamblul de elemente tabuistice face, cel puțin la nivel teoretic, inexistentă vulnerabilitatea bărbatului pus în ipostaza unei autodefiniri. Tiparul comportamental, reglementat de interdicții, oferă un consistent sprijin practic și suport moral acolo unde este cazul, iar patriarhatul este incontestabil. Influențele erozive nu reprezintă un pericol pentru familia tradițională, încheată pe tabuuri. Gaborii se confundă cu acestea și deocamdată sunt în stadiul de evoluție în care, dacă nu creează și perfecționează, atunci propovăduiesc cu fanatism perpetuarea propriilor

structuri tabuistice. Așa că în viitorul apropiat patriarhatul reprezintă sigura formă viabilă de existență și organizare a familiei.

Note

1. interviu cu Gabor Francisc, n. 1948, loc. Târgu-Mureș, str. 8 Martie, nr. 35
2. interviu cu Gabor Mate, n. 1980, loc. Arad, jud. Arad, str. Lungă, nr. 14
3. interviu cu Gabor Szuszana, n. 1963, loc. Arad, jud. Arad, str. Lungă, nr.14
4. interviu cu Burcea Iancu, n.1961, jud. Mureș, loc. Crăciunești
5. idem
6. interviu cu Matei Mikloș, n. 1973, loc. Arad, jud. Arad, str. Liviu Rebreanu, nr. 6
7. interviu cu Mate Gabor, n. 1949, str. Podeni, loc. Târgu-Mureș, jud. Mureș, nr. 13
8. interviu cu Gabor Ștefan, n. 1952, loc. Crăciunești
9. interviu cu Gabor Tundor, n. 1965, Crăciunești
10. O. Drimba, op. cit., p. 234
11. Patrimoniul Național Cultural Mureș, Declarație de bunuri, dosar 17, fila 2
12. interviu cu Burcea Iancu, n. 1961, jud. Mureș, loc. Crăciunești
- 13.H. von Wlislöcki op. cit., p. 21
14. interviu cu Mate Gabor, n. 1949, str. Podeni, loc. Târgu-Mureș, jud. Mureș, nr. 13
15. interviu cu Gabor Mate
16. interviu cu Mate Gabor, n. 1949, str. Podeni, loc. Târgu-Mureș, jud. Mureș, nr. 13
17. interviu cu Rotoș Luiza, n. 1928, loc. Târgu-Mureș, jud. Mureș, str. Viilor, nr. 30
18. interviu cu Burcea Ștefan, n. 1950, str. Crăciunești
19. interviu cu Burcea Iancu, n. 1961, jud. Mureș, loc. Crăciunești
20. interviu cu Gabor Ruski, n. 1943, loc. Crăciunești
21. interviu cu idem
22. interviu cu Burcea Iancu, n. 1961, jud. Mureș, loc. Crăciunești
23. idem
24. ibidem
25. interviu cu Mate Gabor, n. 1949, str. Podeni, loc. Târgu-Mureș, jud. Mureș, nr. 13
26. interviu cu Gabor Tunde
27. interviu cu Gabor Ruski
28. interviu cu Burcea Ștefan
29. idem
30. interviu cu Burcea Iancu
31. idem
32. interviu cu Gabor Ruski
- 33.interviu cu Mate Gabor
34. interviu cu Burcea Iancu
35. idem
36. interviu cu Mate Gabor
37. interviu cu Burcea Iancu

Statutul femeii în neamul țigănilor gabori

Analiza statutului social al țigăncilor din neamul gaborilor are ca rezultat practic realizarea unui tipar, a unei tipologii căreia îi sunt circumscrise mentalitățile neamurilor de romi tradiționaliste în general, în detrimentul edificării unei armături teoretice, cheie a unei deslușiri particulare a rolului comunitar al gaboroaicelor. Practic femeia are un statut asemănător în cadrul tuturor familiilor de romi, fără a se putea pedala în profunzime pe particularități de fond, ci eventual de formă, însă cu toate acestea există, după cum vom vedea, și elemente originale de percepție a țigăncii, în cele patru etape majore ale vieții, respectiv copilărie, adolescență, maturitate și bătrânețe, caracteristice doar gaborilor.

În virtutea faptului că relațiile interpersonale sunt subordonate sistemului ierarhic intracomunitar al bărbaților, femeia este total dependentă de statul social al soțului, țigăncile din neamul gaborilor neavând șansa unei evoluții ascendente individuale pe scara ierarhică, indiferent de valoarea umană, de hărnicia, de inteligența sau de alte calități de care dispune, tradiționalismul periferizând femeia. Cu toate acestea dependența are un caracter bilateral și nu doar unul unilateral, destinul prestigiului gaborului în colectivitate fiind indisolubil legat de cel al femeilor din familia sa, astfel că, pentru a se bucura de respectul și aprecierea comunitarilor săi, bărbatul analizează cu mare atenție comportamentul social al soției și tratează cu aceeași maximă seriozitate, procesul de educație al fetelor, deoarece responsabilitatea sincopelor educaționale în neconcordanță cu sistemul specific de valori revine și părinților, indiferent de vârsta și starea civilă a femeii, cu mențiunea că în perioada anterioară mariajului ei sunt singurii vinovați, în ochii critici ai gaborilor, de un posibil comportament neadecvat și condamnat al fiicei¹.

Atribuțiile țigăncilor constă în primul rând în rezolvarea treburilor casnice și în creșterea copiilor, fiind interzise după sedentarizare, în familiile potente financiar, orișice altă ocupație a femeilor, acestea putând presta activități comerciale în cazul familiilor nevoiașe. O posibilă carieră, în diferite domenii de activitate, nici nu poate fi pusă actualmente în discuție, indiferent de forța economică și prestigiul comunitar al familiei din care provine. Practic, din punct de vedere al libertății de exprimare ocupațională și nu numai, se constată în timp o evoluție contradictorie, și chiar o involuție, cel puțin la nivel de elite, a femeii, mult mai puțin constrânsă, în perioada nomadismului, în care avea posibilitatea de a intra în contact cu persoane din exterior, datorită faptului că presta activități economice specifice, asupra cărora ne vom opri mai pe larg într-un capitol

special dedicat, ocupații care influențau benefic bugetul familiei.

În unele șatre ale romilor nomazii din Transilvania secolului XIX, conform scrierilor perioadei, existau numeroase situații în care se manifesta un avantaj și chiar o întâietate a femeii în fața bărbatului, desigur exclusiv în familie, comunitățile arhaice de romi ghidându-se organizatoric după principiile patriarhatului. Independența țigăncii evolua, în anumite circumstanțe intrafamiliale favorabile matriarhatului, într-o tendință de a domina, când i se ivea posibilitatea, de pe poziții de forță în relația soț-soție: „tânărul cap de familie primește tot necesarul căminului său țigănesc cort căruță cai unelte și alte asemenea de la nevastă...și este astfel nevoit să umble cu neamul nevestei...ca urmare, muierea țigancă are o poziție mai mult sau mai puțin liberă...ea fiind stăpâna gospodăriei, depinde de bunăvoința ei și atunci el se ferește pe tot parcursul iernii grele de orice vrajă conjugală ; de îndată ce vine primăvara și șatra își părăsește bârlogul, răsună din nou cântecele de zeflema și de batjocură pe seama sărmanelor muieri”².

Și în cazul gaborilor, reprezentantele Evei se bucurau de o libertate superioară cu multe stări de fapt actuale. Chingile patriarhatului, cu cele mai pure accente misogine, edificate în perioada antebelică, a sedentarizării, și perfecționate în cea interbelică, va încătușa femeia după al doilea război mondial. Astfel drepturile țigăncilor s-au pierdut treptat, gradual, nu în cadrul unei reforme surogat radicale. Cert este că actualmente, spațiul de exprimare al țigăncii gabor este cu predilecție cel casnic. Celelalte atribuții, acolo unde este cazul, sunt subordonate total misiunii de soție și mamă, ca motivație existențială.

Astfel, copiii deprind abecedarul educațional de la mamă, responsabilă în familie de implementarea principiilor specifice grupului de la vârste fragede propriilor odrasle, care astfel cresc în spiritul și mentalitățile neamului. Fetele realizează primul contact major personalizat cu modul de viață al gaborilor, în jurul vârstei de cinci ani, când vor adopta portul specific³. Acest episod reprezintă recunoașterea oficială a discernământului mezinelor neamului. Apelul la clemență pentru virtuala vinovată de încălcarea tabuurilor comunitare, în virtutea inocenței vârstei și inconștienței, își pierde valoarea⁴. Considerate „fete mari” de la șase-șapte ani micile țigănci sunt implicate substanțial în treburile casnice, adică „fac mâncare, curățenie și spală haine”,⁵ acest fapt având cel puțin două repercusiuni, respectiv în primul rând responsabilitățile determină declanșarea procesului de maturizare timpurie, iar în al doilea rând fetele sunt pregătite de la vârste fragede pentru, poate, cea mai importantă etapă din viața lor, adică măritișul, deoarece „trebuie să știe să țină o casă, de la zece ani”.⁶

Până în perioada interbelică, fetelor nu le era permis accesul în instituțiile de învățământ ale statului, însă, în prezent, într-o familie care respectă tradițiile neamului, acestea pot urma cursurile a patru maxim șase clase, depășirea plafonului de alfabetizare reprezentând practic un compromis minimal cu pretențiile societății moderne: „pe vremuri fetele nu mergeau la școală, dar acum le lăsăm până în clasa a VI-a ca să știe să scrie și să citească. Mai mult de șase clase nu le lăsăm că au deja doisprezece ani și se pregătesc de măritat”⁷. O familie care încalcă această normă a tabuurilor educaționale atrage după sine oprobriul public, pierzându-și respectul în fața gaborilor și implicit statul social de care beneficia la un moment dat, considerându-se că ar fi „o mare rușine pentru toată familia ca o țigancă de-a noastră să învețe mai departe de șase clase”⁸. Statutul periferic al țigăncilor în cadrul comunității este evidențiat și de interdicțiile de care beneficiază din plin fetele și femeile gaboroaice, cărora le este interzis să-și tundă podoaba capilară, același conservatorism aplicându-se și în cazul vopsirii părului sau al machiajului, care este strict interzis⁹. Principiului exhibării feminității netipizate nu i se acordă practic în nici un context o exonerare comunitară. Tineretele țigănci n-au dreptul să-și petreacă timpul liber în compania băieților sau „să meargă la petreceri, discoteci sau baruri”¹⁰, cu mențiunea că există relații de prietenie între tinerii gabori, însă strict supravegheați de părinți. Fetele se pot distra și dansa doar în cadrul evenimentelor organizate în cadrul comunității, respectiv nunți sau botezuri, dar tineretele țigănci nu-și pot căuta și găsi alesul inimii, deoarece viitorul soț îi este impus de către părinți, fata neavând dreptul sau posibilitatea de a-l refuza, funcționând principiul supunerii necondiționate: „în ziua de azi li se mai cere părerea, dar nu se poate opune măritişului doar pentru că nu-i place cum arată, n-are ochi negri sau nu-i destul de înalt cel care-i cere mâna și în final tot părinții hotărăsc pentru ea”¹¹. Este consemnat practic triumful rațiunii, mult mai detașat în evaluarea indivizilor și a situațiilor, asupra sentimentelor supuse mai ușor greșelii.

Exclusivismul grupului se manifestă și prin inexistența în cadrul neamului, ci doar în afara lui, a căsătoriilor mixte, astfel că fetele nu au dreptul să închege o familie alături de un partener non-gabor, indiferent de originea sa etnică, încălcarea acestei prevederi nescrise atrăgând automat excluderea totală din familie și grup, precum și anularea oricărui tip de relații cu persona non-grata. Practic de puritatea sangvinică, în speță de endogamie, depinde și perpetuarea neamului, deschiderea înspre ceilalți și pătrunderea unor influențe străine în interior fiind sinonimă cu moartea colectivității. Pentru o astfel de greșală vinovată este considerată familia, pornindu-se de la considerentul că fata nu a beneficiat de o educație adecvată și, ca urmare, prestigiul părinților este iremediabil afectat,

mariajul extracomunitar al țigăncii echivalând cu o tragedie: „nu există rușine mai mare pentru un gabor, decât să i se mărite fata cu unu care nu-i din neamu' nost. Nu contează că-i țigan sau român, îi la fel de grav și cea care greșește nu mai are ce căuta printre gabori”¹².

De obicei, reprezentanții grupului nu se confruntă cu astfel de probleme, defecțiunile de acest tip nefiind un fenomen intracomunitar, după parafarea înțelegerii mutuale dintre părinți, în cea ce privește mariajul odraslelor, tânăra este pregătită de nuntă de către mamă, însă organizarea ceremoniei ține de atribuțiile viitoarei soacre. Căsătoria unește, de regulă, tineri și familii cu același statut social, fata nefiind „dată după un tânăr mai sărac sau dintr-o familie ce nu-i cel puțin la fel de bine văzută ca cea din care provine fata”¹³.

În general tinerele țigănci își întemeiază familii și devin mame la vârste fragede,¹⁴ aceeași stare de fapt regăsindu-se și la gabori, unde chiar dacă vârsta medie a mireselelor a crescut, de la 12-13 ani la circa 14-15 ani, deja „după 16 ani este considerată fată bătrână și este destul de greu să se mărite cu un Gabor de același rang cu ea.”¹⁵ Doisprezece-cincisprezece anii reprezintă un etalon comunitar în cea ce privește maturizarea sexuală a fetelor, astfel încât pentru a evita întreținerea relațiilor intime dintre tineri, comunitatea a ales varianta căsătoriilor fragede, după cum au procedat de exemplu și comunitățile arhaice românești, normă rezultată din instinctul de protecție sangvinică. Desigur și în acest caz este înfățișată o imagine idilică a unei comunității închegate pe baza unui sistem valoric de referință, existând desigur defecțiuni din această perspectivă, pe care însă studiul în cauză le ignoră complet, în condițiile în care evocă în speță o armătură teoretică oarecum abstractă și nu o realitate din teren concretă. Altfel spus una este analiza principiilor comunității și cu totul altceva comunitatea în sine.

În principiu, conform regulilor străvechi, relațiile sexuale sunt strict interzise în afara cuplului sau înainte de căsătorie, iar virginitatea miresei este considerată fundamentul unui mariaj trainic și fericit: „nu poți să faci casă bună cu una care a greșit înainte de căsătorie că tot timpul o să fie problema asta între soți. Aia-i femeie de valoare care se mărită fată”¹⁶. Instinctul de protejare sangvinică al comunității nu este satisfăcut de către reprezentante ale Evei care au gustat din plăcerile carnale anterior căsătoriei. Garanția respectării post-maritale a sacralității patului conjugal nu poate fi acordată decât unei fecioare. Făcând abstracție de orgoliul masculin deloc de neglijat în context, tânăra care la o vârstă fragedă a cedat ispitei își pierde credibilitatea, acordată neechivoc celor căsătorite virgine, indispensabilă într-o relație în care soțul este plecat de acasă câteva luni pe an. Predispoziția înspre păcat poate face posibil scenariul pângăririi patului

conjugal chiar și cu un individ din exterior, iar în aceste condiții promovarea unui spirit intrinsec nu ar mai fi decât o glumă proastă. Fundamentul și concomitent esența valorilor neamului s-ar dezintegra, în condițiile în care, totuși, virginitatea în primul rând asigură supraviețuirea grupului și apoi certifică valoarea fetei. Pe de altă parte trebuie precizat că moralitatea tradiționalistă nu este ancorată în trecutul istoric sau anistoric al romilor. Vechii țigani nu își puneau probleme existențiale de acest tip, fiind mult mai relaxați în privința libertinajului sexual al femeii. Ca să folosim eufemisme, putem afirma că, în condițiile în care șatra se ghida după alt tip de principii, moralitatea vechilor țigănci reprezintă în sine un subiect fascinant de studiu. Căutarea unei continuități istorice, la nivel de astfel de norme, poate expedia cei drept în aria derizoriului regulile stricte ale gaborilor legate de femeile neamului.

Interesantă este reîntoarcerea în trecut, în aria unde se situau și vechile valori românești, gaborii urmând o direcție de evoluție parcă în contrasens cu trecerea timpului, la capăt de drum aflându-se tradiționalismul. Atitudinea misogină arhaică a românilor și nu numai se încadra în viziunea orientalo-balcanică vizavi de statutul și rolul femeii. În fond la aromâni fata necăsătorită care și-a pierdut virginitatea era omorâtă cu pietre, lapidarea fiind atestată de Biblie și având o largă răspândire și azi în lumea musulmană. De asemenea, virginitatea fetei era la vechii români o obligație, o ofrandă, o formă de respect oferită de către familia fetei soțului, soț care avea dreptul de a o alunga pe tânăra mireasă care păcătuse, ritualul fiind descris de către Dimitrie Cantemir, domnitorul cărturar al Moldovei: „Dacă fiica lor s-a făcut de ocară din pricina unei împreunări neîngăduite, mirele își adună a doua zi prietenii apropiați cărora le arată că și-a găsit mireasa spurcată (cu aceste cuvinte numesc ei femeile necinstite). Aceștia aduc pentru ea cea mai proastă căruță și, cu hamuri rupte, silesc părinții cu bătaia să-și ducă înapoi acasă, ca pe o curvă, fiica așezată în căruță”¹⁷. Pentru conformitate, cu riscul forțării manipulării imagologice, mai amintim faptul că în anul 1792 țăranul român Florea din județul Argeș pus într-o asemenea situație și-a alungat nevasta, după ce timp de zece zile „ar fi băgat-o de lanț în gât și în fiare...bătând-o în toate zilele de moarte ca pe hoți și înfricoșând-o că va să o împuște de nu-i va spune un nume de om cu care a păcătuit”. După aflarea numelui celui vinovat, soțul „au pus-o legată pe un cal șchiop și au trimis-o la trei săptămâni acasă cu multe hule și vorbe proaste”¹⁸. În acele vremuri, infidelitatea era scuzabilă dacă venea din partea bărbatului, dar căpăta o gravitate maximă dacă venea din partea unei femei. Dacă o femeie își pierdea onoarea, pierdea totul. Un principiu după care se ghidează în prezent și reprezentanții ai gaborilor.

Revenind la realitățile relaționare contemporane ale țiganilor din

neamul gaborilor, trebuie specificat faptul că după nuntă părinții își pierd autoritatea asupra fiicei, în favoarea proaspătului soț și a socrilor, rolul tutelar al mamei fiind preluat implicit de către soacră. Modificarea situației civile determină o mică schimbare a aspectului fizic al țișăncilor în sensul că părul, împletit în codițe al fetei, va fi strâns într-un coc ce-i definește noul statut în comunitate, acela de femeie. Ritualul împletirii părului se desfășoară chiar în ziua ce precede noaptea nunții, semn că tânăra devine femeie, pierzând odată cu acest eveniment și dreptul de a umbla cu capul descoperit: „După ce se mărită, gaboresele umblă numai cu capul învelit. Este rușine s-o vadă dezvelită altcineva decât soțul și o țișăncă adevărată, care se respectă, nu-și scoate baticul de pe cap să-l aranjeze în fața lumii”¹⁹.

Ierarhia piramidală comunitară caracterizează și familia țișăncilor gabori, astfel că dacă fata se formează datorită educației materne, femeia este formată de către soacră, care are o autoritate aproape totală asupra nurorii și pretinde o supunere oarbă. Soacra este cea care își asumă responsabilitatea trasării sarcinilor și „hotărăște ce se face de mâncare, dacă se spală rufe sau nu, sau ce trebuie făcut și ce nu într-o zi”²⁰, nora sau nurorile preluând treptat atribuțiile soacrei. În familia tradițională conflictul dintre generații, dintre soacră și noră, este nesemnificativ ca amploare, datorită mentalităților și modului de viață al gaborilor, deoarece, prin educație, țișăncile acceptă ca normalitate regulile arhaice ce impun respectarea anumitor tipare comportamentale.

Bătrânele gaboroaice dețin o autoritate morală sinonimă cu cea a bărbatului, desigur în lipsa acestuia, fiind percepute ca adevărate matroane ale familiei, a căror înțelepciune, dovedită de părul alb, nu poate fi contestată și, din acest motiv, autoritatea nu încetează la o anumită vârstă sau după un anumit interval de timp, femeile familiei având obligația morală de a le recunoaște tutela și a le acorda respectul cuvenit. Totuși, respectul cu care sunt gratulate în interiorul familiei nu le acordă bătrânelor putere decizională sau un alt tip de autoritate, decât una morală. Pârghiile coordonării activității familiei, prin prisma atribuțiilor femeii, le dețin femeile mature sau mai precis, dat fiind faptul că datorită căsătoriilor și nașterilor precoce într-o casă locuiesc în medie patru generații de reprezentante ale Evei, țișăncile din a doua generație.

O paralelă în timp, efectuată cu șătrarii sfârșitului de secol XIX, dovedește similitudini la nivelul respectului impus de venerabilele matroane: „Adesea găsești la corturari femeii atât de bătrâne, că sunt surde și oarbe, nu se pot mișca din loc fără ajutor și cu atât mai puțin să-și câștige hrana zilnică, poate doar prin ghicit, pentru care din pricina trupului lor istovit, rar li se ivește prilejul. Cu toate acestea sunt tratate cu atenție și venerație de șătrarii. Fiecare din ei se grăbește să-și împartă masa cu ea, și,

în vreme ce copiii se vânzolesc flămânzi în jurul focului, tatăl dă cele mai bune bucăți matroanei, a cărei binecuvântare îl va păzi apoi de orice nenorocire. Chibzuirea și părerea ei sunt adesea mai prețuite decât cea mai înțeleaptă judecată a voievodului, A nu-i îndeplini o dorință, a-i refuza o rugămintă trece drept un păcat de moarte”²¹.

În condițiile în care mariajul reprezintă pasul decisiv în evoluția și viața femeilor neamului, noul statut social determină și un transfer la nivel de autoritate. Supusă soțului nu poate nega supra-autoritatea, respectiv părinții acestuia. Stăpânii propriului stăpân dețin pârgghiile puterii. După căsătorie, relația fetelor cu proprii părinți își pierde din profunzime, membrii comunității atrăgându-i atenția, în perioada desfășurării nunții, „că nu are voie să umble cu vorbe, adică să-și vorbească bărbatul, indiferent de ce apare”. Femeia își urmează soțul, părăsindu-și casa natală, chiar „dacă nu mai are frați sau surori”²², și cu toate că, de regulă, tinerii gabori locuiesc singuri, autoritatea soacrei se manifestă la fel de puternic ca și în cazul în care împarte aceeași locuința cu nora sau nurorile.

Hotărârile acestora trebuie să obțină girul mamei soțului, mentalitățile specifice nepermițându-i să ia decizii majore, fără să fie consultată soacra, încălcarea acestui principiu de viață constituind un fapt reprobabil, condamabil: „Este lipsă de respect dacă face nevasta mea cum o taie capu’. Când cumpără în casă mobilă, covoare sau orice altceva trebuie să o întrebe pe mama, să se sfătuiască cu ea dacă-i bine sau nu, altfel îi bai”²³. În ceea ce privește supremația

gaborului asupra soției, aceasta se manifestă în general pe cale pașnică, violența domestică bucurându-se totuși de o anumită permisivitate în sensul că un rom nu-și pierde prestigiul social dacă își agresează soția, însă riscă acest lucru atunci când violentarea consoartei devine un obicei: „un gabor care își bate des nevasta nu mai este respectat”²⁴. Violența ca obicei casnic, relațiile bazate pe teroare, autoritatea impusă prin forță, sunt considerate de gabori un semn de slăbiciune deoarece înseamnă că individul nu se poate impune pe cale pașnică în fața unei femei: „muirea trebuie să te asculte fără bătaie, dacă nu înseamnă că ești un om slab și nu meriți mult respect”²⁵. Principiile specifice interzic țigăncii să-l denunțe autorităților pe bărbatul violent și nici nu are voie să se plângă familiei „pentru că nu poate să spună la nimeni ce îndură și ce-i în casa ei”²⁶.

Ierarhia bărbaților își găsește corespondentul, aproximativ pe aceleași coordonate, și în cazul femeilor, așa cum am arătat mai sus statutul social al țigăncilor fiind indisolubil legat de cel al partenerilor de viață. Totuși autoritatea gaborului nu este transferată consoartei în cadrul relațiilor acesteia cu indivizii din colectivitate. Niciodată un rom gabor de rang inferior nu va cere sfatul unei femei al cărei partener îi este superior în

cadru sistemului ierarhic al comunității de romi și nici nu va accepta sugestia acesteia, care prin simpla enunțare îi afectează orgoliul masculin²⁷. Un aspect interesant al relațiilor interumane din cadrul clanului îl reprezintă faptul că la diverse întruniri comunitatea se divide pe sexe, „femeile stau separat de bărbați”²⁸, nefiindu-le permis să intervină în discuțiile lor sub nici o formă sau motivație: „n-are de ce să se bage în vorbă, că dacă îmi zice una ceva, își face bărbatul de răs că imediat îl întreb: ce, nevasta-ta mă învață pe mine?”²⁹ Totuși, în cazul în care la o anumită întrunire, femeia este acuzată pe nedrept de către partenerul de viață, se poate apăra și chiar i se permite să-și susțină cu argumente cauza.

În trecut o formă ciudată de respect, o reprezenta interdicția „ca o femeie să treacă prin fața bărbaților”³⁰ indiferent de originea sau statutul social al acestora în comunitate. Obiceiul, după toate probabilitățile de sorginte orientală, i-a caracterizat și pe românii ardeleni, de unde este posibil să-l fi împrumutat țiganii în cauză. Pe de altă parte Erasmus Heinrich Schneider von Weismantel, locotenent în armata suedeză, scria în 1713, că în Moldova „toate femeile urmează obiceiul de a nu trece drumul tăind calea unui bărbat, chiar dacă acela ar fi la o depărtare de bătaia unei puști sau dacă ar fi un cerșetor, ci ele stau pe loc până trece, dând ca motiv că sunt datoare să arate bărbaților toată cinstea, respectul și atenția”³¹. Romii gabori în etate susțin că o asemenea gafă în trecut era impardonabilă: „Nu se putea întâmpla așa ceva și aceea care trecea prin fața țiganilor nu era femeie”³². Actualmente, în colectivitate, „obiceiul nu se mai respectă ca pe vremuri”, însă în familiile conservatoare tradiția reprezintă încă un principiu de viață deoarece „gaborilor adevărați nu le taie nevestele calea”³³, presiunea modernizării sociale determinând alterarea acestei străvechi reguli în afara căminului conjugal și a spațiilor închise ce reprezintă locuri de întrunire a gaborilor.

Sistemul ierarhic impune regula ca, în cadrul unui grup de femei, autoritatea morală să-i parvină nu femeii celei mai vârstnice, ci celei care provine din cea mai bună familie. Practic vârsta nu reprezintă neapărat un atu pentru o țigancă din neamul gaborilor, surplusul de autoritate având la bază în primul rând prestigiul soțului și apoi cel al familiei de proveniență, după care urmează, în fine, etatea ca și criteriul de selecție valorică în colectivitate: „nu contează la noi că o femeie are numai 15 ani, dacă-i de familie bună ascultă de ea și bătrânele de 60 de ani”³⁴.

În ochii comunității cea mai gravă greșală a unei femei îl reprezintă adulterul, „deoarece gaborii nu uită așa ceva, iar greșeala o urmărește toată viața”³⁵, stigmatizată pierzându-și prestigiul social, pe care nu-l mai poate dobândi în ciuda unei comportări ulterioare exemplare, însă „mai poate avea un pic de respect de la gabori, dacă își vede de treabă, da ce o pierdut

nu mai câștigă în trei vieți”³⁶. Țiganca adulteră poate fi repudiată, ea revenind în sânul propriei familii, însă își pierde drepturile materne asupra propriilor copii, ce vor rămâne sub tutela soțului. Confruntat cu o asemenea rușine, țiganul gabor poate apela la cea mai dură formă de pedeapsă aplicată infidelei, respectiv la tăierea părului vinovatei. Femeia cheală este deposedată de simbolul feminității, de către soțul său, deoarece acesta consideră că infidela nu mai este demnă să-l poarte. Cu siguranță adulterul este cel puțin la fel de răspândit ca prin orice altă comunitate de indivizi mioritică. Tunderea femeii de către soțul încoronat, ca reacție la trădare, depășește însă, ca șoc comunitar, trădarea în sine dată în vileag. Stigmatul va urmării generații întregi descendenții familiei. Practic tunderea nu poate fi redusă la a reprezenta o pată doar pe obrazul femeii sau al soțului. Sincopa afectează prestigiul întregii familii, comunitatea reținând câteva generații această defecțiune internă.

În ciuda clamării conservatorismului, gaborii acordă prezumția de nevinovăție femeii acuzate de adulter, care este judecată de reprezentanții de vază ai comunității, în cadrul cutumei justițiare tradiționale³⁷, iar după prestarea ritualului specific, ce impune prestarea jurământului țigănesc, alături de acuzat dacă este cazul, țiganca gabor redobândește toate drepturile ce-i revin, în calitate de soție, iar soțul bănuitor este silit să-i acorde iertare completă, pierzându-și și dreptul de repudiere, deoarece „nevasta lui a fost îndreptățită”³⁸.

Adulterul nu reprezintă unicul motiv de divorț acordat de comunitate, gaborii având dreptul de a-și repudia consoartele, dacă acestea „nu pot avea copii sau au numai fete, după care se pot recăsători”³⁹, având acceptul comunității și beneficiind chiar de ajutorul acesteia: „Pe femeile care ajung la așa necaz, le ajutăm noi gaborii să se mărite. Se știe că în satul cutare este un gabor văduv, cu copii, în orașul cutare este unul fără nevastă și imediat unde este loc le băgăm pe cele alungate de bărbat. Niciuna nu rămâne singură, nici dacă a greșit, că o ia de nevastă un gabor de rang mic”⁴⁰. Practic, țigăncile în cauză nu pot efectiv exista în comunitate decât prin intermediul bărbaților, misoginismul grupului impunând femeii căutarea și acceptarea, măcar la nivel formal, a ocrotitoarei aripi masculine, care să o protejeze de vicisitudinile vieții. Fără tutela soțului, femeia gabor poate tinde eventual la cel mult o tolerare a propriei existențe în grup de către grup, din perspectiva etichetării acesteia cu un statut, ce se apropie de cel de paria, percepție echivalentă cu anularea personalității și tuturor veleităților de o minimală afirmare socială a femeii singure.

Dreptul de a alunga femeia sterilă, la rândul său, își trage seva din disprețul cu care acesta era gratulată în societatea nomadă în care scopul existențial al țigăncilor îl constituia perpetuarea speciei, asigurarea

continuității neamului de proveniență. Heinrich von Wlislöcki, în studiul dedicat vechilor țigani șătrari transilvani, susține că în astfel de colectivități „femeia stearpă este privită cu milă și dispreț, iar poziția ei față de bărbat devine cu timpul șubredă, căci o femeie stearpă a întreținut - potrivit credinței țiganilor - legături tainice cu vampirii, înainte de căsătorie”⁴¹, deci imposibilitatea de a avea copii se datorează comiterii unor fapte reprobabile, ce au atras pedeapsa divinității. Chiar dacă nu se poate afirma că autorul citat a studiat șătrari din neamul gaborilor, totuși viziunea romilor vis-a-vis de sterilitate era, în mare, comună printre nomazi, diferind doar forma motivației percepției, nu și fondul acesteia, echivalent cu un blestem. Procrearea nu este o încununare a unei casnicii reușite, ci o condiție a acesteia, o obligație a femeii.

În cadrul comunității, țigăncii îi sunt impuse o serie de tabuuri, al căror substrat îl reprezintă antagonismul relațional pur impur. Gaborii percep corpul în general ca fiind alcătuit dintr-o parte pură, curată, de la brâu în sus, și o alta impură, spurcată, de la brâu în jos, conceptualizare ce determină un complex de structuri tabuistice, a căror încălcare reprezintă o mare rușine și atrage ghinionul, blestemul, forțele răului etc., reacția comunității la o posibilă tentativă de desacralizare a interdicțiilor cutumiare, fiind extrem de dură, în sensul că în cazuri extreme vinovatul poate fi considerat el însuși spurcat, devenind un paria. Astfel, pentru o femeie gabor, educată în acel spirit al rușinii de care aminteam, este „mult mai grav să i se vadă picioarele decât sânii”⁴², alăptatul sinonim cu viața fiind de o puritate maximă. Divizarea tranșantă a corpului în pur și impur, respectiv spurcat și nespurcat, face ca o femeie din cadrul neamului să-și alăpteze fără jenă micuțul în public, etalându-și cu inocență sau obrăznicie sânii, dar să nu-și arate în ruptul capului glezna în public. Femeia nu are voie să atingă cu fustele pălăria sau uneltele de muncă ale bărbatului (ciocan, nicovală, fierăstrău, daltă, etc.), simbol al masculinității, și să pășească peste acestea, în caz contrar lucrurile amintite sunt aruncate deoarece au fost spurcate de către gaboroica neatentă sau rău intenționată⁴³. De asemenea, hainele bustului nu se spală - în context impurifică! - în aceeași apă cu cele ale membrelor inferioare, și „nici ștergura de vase cu îmbrăcămintea sau alte prosoape” pentru a nu impurifica ulterior tacămurile și de aceea „ștergura se spală separat. Bărbatul nu se șterge pe față cu rochia muierii. N-are voie nici să-i atingă capul cu fusta sau vasele din care mănăcă, că-i bai. Femeia nu are voie să vorbească cu bărbatul dimineața nespălată pe față, pentru că îi murdară, nu se piaptănă de față nici măcar cu bărbatul ei”⁴⁴ și nu se spală pe corp decât, eventual, în prezența soțului, la actul purificator, nefiind permis să participe o a treia persoană de sex masculin, indiferent de motiv, în speță boli grave.

Bătrânii bolnavi sunt îngrijiți, în intimitate, de membri de același sex ai familiei⁴⁵, femei fiindu-i interzis, de teama impurificării, să se atingă de socru sau de tată. Deoarece rochia este considerată impură, fiind în contact cu zonele intime ale corpului, hainele femeii se spală separat de cele ale bărbatului și copiilor. Membrii familiei de gabori nu se spală în vană, ci doar în apă curgătoare, sub duș, desigur dacă sunt condiții. Dacă nu în cadrul igienei corporale sunt folosite diferite recipiente, însă în vasul cu apă în care s-a spălat bărbatul, pentru a nu își pierde norocul, nu se mai spală nici o persoană și nici un obiect. Gaborii au tabuuri pe baza relației dintre pur și impur și în privința toaletelor, WC-urile fiind situate afară și sunt de părere că se respectă prin acest lucru, ținând mizeria departe de casă. Impurificarea fizică este sinonimă la gabori cu impurificarea morală, concept din care derivă statutul marginal cu care sunt gratulați, cei care, deliberat sau nu, atentează la păstrarea echilibrului comunitar.

Cert este că surprinde complexitatea structurilor tabuistice dezvoltate de neam într-un interval de timp așa de scurt. Evident nici aceste obiceiuri nu sunt ancestrale, ci datează de câteva zeci de ani. Observatorului din exterior pot cataloga toate aceste interdicții o tentativă comică a țiganilor în cauză de a se înnobila cu zorzoane comportamentale, inventând, preluând, parodiind sau adaptând diferite obiceiuri ale majoritarilor, însă este cu adevărat important doar faptul că structura tabuistică la care se face referire reprezintă, la nivelul relaționării intracomunitare, un element fundamental, de referință. În sfera interdicțiilor sunt cuprinse și purtarea de cămăși cu mâneci scurte sau așezatul fetelor în colțul mesei, perceput în mentalul colectiv drept simbol falic. De asemenea femeia nu are voie să conducă mașina, așa cum nu avea voie să conducă căruța. O țigancă gabor, care trebuie să rămână închistată în tradiționalism, nu are voie să zăbovească la calculator, simbol al libertății virtuale. Restrângerea libertății nu s-a limitat doar la lumea reală, ci și la cea virtuală periculoasă prin mentalitățile și tendințele cu care ar putea infecta femeia.

Relația pur-impur, respectiv noroc-nenorocire, degenerează și în impunerea a numeroase interdicții femeii lăuze, percepute până după patruzeci de zile ca un element de maximă impuritate, cu care gaborului nu-i este deloc recomandat, de codul tabuistic, contactul: „Un bărbat serios, nu intră la femeie

după naștere, nu mănâncă de la ea, nu bea absolut nimic de la ea, nu o atinge. Nici soțului ei nu are voie să-i facă de mâncare sau să-i dea apă. N-are voie să meargă la fântână c-o spurcă, să atingă lucrurile sfinte cum este apa. Atunci femeia este mai spurcată”⁴⁶.

Conservarea acestor tabuuri au un rol important în menținerea intactă a structurii etno-centriste a colectivității și de aceea menirea și

statutul femeii în cadrul grupului și-a modificat, pe alocuri, în special forma și mai puțin esența, în această privință, gaborii refuzând orice compromis cu evoluția societății în general, iar femeia gabor, indiferent de poziția socială pe care o ocupă în clan, se supune în principiu aceluiași reguli, transmise din generație în generație și păstrate cu mândrie și sfințenie, deoarece sunt percepute în prezent ca o emblemă sau un semn distinctiv care le definește și le individualizează locul în cadrul etniei țiganilor și societate: „Când o să piară obiceiurile noastre n-or să mai fie gabori pe lume”⁴⁷.

Din acest motiv, modernizarea societății asociată feminismului ca și curent social de schimbare a mentalităților, este percepută de romii în cauză (inclusiv femeile din cadrul grupului) ca un pericol latent la identitatea lor, la perpetuarea obiceiurilor și tradițiilor, specificului lingvistic, în fine, la însăși existența lor.

Note:

1. informație primită de la Matei Miklos, n. 1973, str. Liviu Rebreanu, nr. 6
2. H. von Wlislöcki, op. cit., p. 33
3. informație primită de la Şamu Katalina, n.1936, str. Griviței, nr. 8
4. idem
5. interviu cu Burcea Ludovic, n. 1931, str. Griviței, nr. 15
6. interviu cu Mihai Dumitru, n. 1969, str. Şezătorii, nr. 19
7. idem
8. interviu cu Matei Mikloş
9. informație primită de la Şamu Matei, n. 1988, str. Alexandru Volta, nr. 15
10. interviu cu Rupa Mikloş, n. 1953, str. Andrei Şaguna, nr. 37
11. idem
12. idem
13. interviu cu Mikloş Elisabeta, n.1933, str. Andrei Şaguna, nr. 37
14. informație primită de la Stoica Lajos, n. 1965, str. Alexandru Volta, nr. 37
15. interviu cu Gabor Ianos, n.1969, str. Marnei, nr. 8
16. interviu cu Miklos Matei, n. 1942, str. Griviței, nr. 18
17. Daniel Barbu, Firea românilor, Bucureşti, ed. Nemira, 2000, p. 27
18. idem
19. interviu cu Tilika Gabor, n. 1963, str. Oborului, nr. 3
20. interviu cu Gabor Matei, n. 1975, str. Oborului, nr. 3
21. H. von Wlislöcki, op. cit., p. 36
22. interviu cu Miklos Katalina, n. 1979, str. Liviu Rebreanu, nr. 6
23. interviu cu Gabor Ianoş
24. interviu cu Rupa Mikloş
25. idem
26. interviu cu Stoica Lajos
27. informație primită de la Mikloş Szuszana, n. 1958, str. Andrei Şaguna, nr. 37
28. interviu cu Mihai Dumitru
29. idem
30. idem
31. Daniel Barbu, Firea românilor, Bucureşti, ed. Nemira, 2000, p. 27
32. interviu cu Mikloş Matei
33. idem
34. interviu cu Tilika Gabor
35. idem
36. interviu cu Gabor Ianos
37. informație primită de la Şamu Matei
38. interviu cu Mikloş Rupa
39. idem
40. interviu cu Stoica Lajos
41. H. von Wlislöcki, op. cit., p. 88
42. interviu cu Miklos Matei
43. interviu cu Gabor Matei, n. 1980, loc. Arad, str. Lungă, nr. 14
44. interviu cu Gabor Szuszana, n. 1963, loc. Arad, str. Lungă, nr. 13
45. informație primită de la Gabor Istvan, n. 1938, jud. Mureş, loc Crăciuneşti
46. interviu cu Burcea Iancu, n. 1961, loc. Crăciuneşti, jud. Mureş
47. interviu cu Mate Gabor, n. 1949, loc. Târgu-Mureş, str. Podeni, nr. 13

Nașterea, căsătoria, moartea la romii gabori

Obiceiurile caracteristice populației nomade, subordonate dorinței inconștiente de a trăi în conformitate cu legile naturii, gaborii le-au pierdut pe parcursul derulării secolului XX, astfel că, actualmente, tradițiile neamului poartă doar pe alocuri amprenta exotismului nomad. Nomadismul și-a dovedit indiscutabil eficiența în istorie în direcția conservării riturilor destinate purificării nașterii, nunții sau morții, specifice șatrelor, în condițiile în care, pe lângă barierele psihologice ce separau țiganii călători de sedentari, relațiile interumane sedentar-nomad nu beneficiau de continuitate temporală, interacțiunea rezumându-se la câteva zile, relaționare superficială care a avut menirea de a proteja colectivitatea de influențele rituale, specifice populațiilor definite de o identitate teritorială.

Procesul de sedentarizare a reprezentat, fără patetism, prin prisma conservării tradițiilor, un cal troian, deschiderea comunităților de țigani înspre populațiile stabile, restrângerea universului, dispariția sentimentului de infinitate a propriei lumi, determinând practic geneza tendinței de incluziune în tiparul modului de viață sedentar, vizibilă în cazul gaborilor la sfârșitul secolului al XIX-lea. Astfel evenimentele majore din viața individului, respectiv nașterea, nunta, moartea își pierd aroma cortului. Într-o identitate non-teritorială, grupul caută armonia cu natura, spre deosebire de sedentar care în primul rând își protejează proprietatea de influențele malefice. Sucombarea nomadismului pur a flagelat și tradițiile specifice, o dovadă a legăturilor indisolubile și indivizibile dintre ritualuri și filozofia de viață. Perpetuarea unor obiceiuri a impus și reformarea lor, adaptarea la spiritul noilor realități. Sub acoperișul casei gaborul a împrumutat obiceiurile celor care secole de-a rândul au experimentat arta și tehnica ritualică a supraviețuirii. Una tipic sedentară! Funcționalitatea purificatoare a tradițiilor corturare era improbabilă într-un context sedentar. Sacralizarea evenimentelor fundamentale ale existenței umane se va face după reguli noi. Însă, ca și în alte situații, neamul în special a adaptat, nu a preluat ad litteram.

Contactul strâns cu comunitățile sătești din lumea rurală transilvană, în special cu cea maghiară în epoca post-sedentară, poate fi observat și în unele dintre obiceiurile gaborilor, sesizându-se astfel amprenta inconfundabilă a tradițiilor majoritarilor. O unicitate și o identitate romă nomadă a tradițiilor neamului la nivel de tratare și abordare a evenimentelor majore, din viața individului, sunt insesizabile, arhaismul nașterii putând fi sesizat, eventual, doar la nivel mental, nu și ritualic. Astfel, pentru o familie de țigani gabori, nașterea unui copil reprezintă o problemă vitală pentru trăinicia cuplului, în condițiile în care infertilitatea, percepută ca o pedeapsă

divină, poate determina repudierea femeii, aceasta percepție și tratare a infertilității de către colectivitate avându-și originea în modul în care era percepută femeia în societatea nomadă, în care scopul existențial al acesteia îl constituia perpetuarea speciei, și în acest context, este cel puțin surprinzătoare absența obiceiurilor de naștere, a descântecele specifice etniilor din spațiul mioritic, acestea pierzându-se, în cazul gaborilor, în negura trecutului. Practic, după renunțarea la ritualurile de naștere specifice țiganilor nomazi, comunitatea sa dovedit incapabilă să accepte, adapteze sau elaboreze inovații din acest punct de vedere. Ineficiența în a cizela în profunzime tradiții de împrumut, de a adapta spiritului neamului obiceiuri de acest gen din culturile majoritarilor, s-ar părea că se datorează fie practicării seminomadismului, ca etapă de trecere la sedentarizarea completă, menținându-se pe parcursul acestui proces incompatibilitățile dintre mentalitățile corturarului și cele ale sedentarului, fie barierele trasate între neam și ceilalți, care au stopat și pătrunderea acestor influențe ritualice în cazul nou-născutului. Ideea că acesta trebuia să fie altfel decât ceilalți, adică un gabor, care automat nu avea nevoie de ritualurile non-gaborilor, ar putea reprezenta cheia descifrării mecanismului psiho-comunitar ce a cauzat impermeabilitatea neamului în această privință. Oricum pentru țigani în cauză apariția pe lume a nou-născutului nu este doar un eveniment familial deosebit, ci mai ales o dovadă a masculinității, puterii de procreație și, ca urmare, un substanțial motiv de mândrie „căci la noi numai atunci ești bărbat adevărat când ai urmași”¹.

Nașterea copilului fundamentează locul și rolul gaborului în cadrul neamului, iar dorința de continuitate a seminției îl determină să-și dorească intens, chiar cu pasiune, un urmaș de sex masculin care să perpetueze și amplifice prestigiul familiei, a strămoșilor săi, și din acest motiv după cum s-a menționat, soțul are dreptul de a repudia soția care i-a dăruit doar fete, indiferent de numărul acestora. Practic, membrii colectivității consideră că absența unui băiat într-o familie este sinonimă cu stingerea viței din care face parte bărbatul, deoarece femeia nu poate asigura ciclicitatea neamului soțului și nici al subgrupului din care face parte. Evident și în acest context se impune precizarea că aceste mentalități se regăsesc în orice cultură al cărei fundament este reprezentat de către familia de tip patriarhal.

Dorința de perpetuare a speciei, mai precis a viței, face ca în cazul în care nou născutul este băiat să primească numele bunicului sau al tatălui său - în cel mai rău caz, al unui apropiat de mare rang al familiei² - datorită respectului datorat părinților, ce pe alocuri se metamorfozează într-un adevărat cult al strămoșilor, legiferat de regulile nescrise ale gaborilor care cer copiilor supunere și încredere oarbă, de această acceptare necondiționată a supremației paternale depinzând și statutul social al

bărbatului gabor.

La vechii țigani transilvăneni un nume nepotrivit atrăgea ca un magnet forțele răului și, din acest motiv, alegerea numelui nou născutului reprezenta un act de mare responsabilitate din partea mamei în conformitate cu un vis premonitoriu sau premoniție, iar, dacă nu era cazul, misiunea îi revenea sorții personificate de bătrânii șatrei: „la punerea numelui cad de obicei părinții, de obicei mama a visat cu scurtă vreme înainte de naștere vreun cunoscut sau vreo cunoscută și atunci copilul primește numele respectiv. Dacă părinții nu se înțeleg asupra numelui copilului, încep să spună un șir de nume, în timp ce, cel mai bătrân bărbat din șatră picură apă dintr-un vas până ce zicerea unui nume coincide cu rămânerea în suspensie a unei picături, acela este numele ce se va da copilului căci

un nume nepotrivit ar duce la moartea lui”³. Preferința gaborilor pentru un tiz străbun al urmașului sau urmașilor este determinată de dorința de identificare a acestora cu un predecesor care, în concepția lor subiectivă, s-a remarcat prin trăsături morale deosebite, inevitabil răsplătit, datorită caracterului, cu respect din partea apropiaților săi. Personalitatea patronului spiritual se transferă astfel și asupra micuțului.

Puritatea copilului, indiferent de sex, nu se răsfânge și asupra lăuzei, element impur prin definiție, cu care este contraindicat să intri în contact, astfel că, în camera nou născutului, pot intra timp de 40 de zile doar femeile, tabuul afectând numai partea masculină, cu excepția soțului, tatălui și socrului mamei. Cutumele tradiționale impun vizitatoarelor o desăvârșită curățenie corporală, tocmai pentru a nu afecta puritatea micuțului, fiind strict interzise vizite în perioada ciclului menstrual, practic zilele de maximă impuritate a femeii gabor, desigur exceptând lăuzia⁴. Nou-născutul, pe durata a șase săptămâni, nu părăsește camera și chiar în lipsa mamei, nu este luat în brațe de bărbați, indiferent de context, anterior celor patruzeci de zile, datorită contactului cu un element spurcat, în speță cea care i-a dat viață⁵. Amintitul interval de timp este considerat, prin prisma acelorași relații pur-impur, curat-murdar, neprihănit-spurcat, ca fiind propice deocheatului, furtului norocului, blestemelor, practicilor magiei negre, astfel că micuțul este protejat de către membrii familiei, pentru a fi preîntâmpinate asemenea acte, potrivnice evoluției firești a copilului, protecție care va bucura de continuitate din partea adulților și ulterior celor șase săptămâni, însă la parametri tot mai mici, progresiv cu trecerea timpului: „Ca să-l ferim de rău pe copil, până la 40 de zile, nu lăsăm să intre cine vrea la el, numai oameni de încredere, suntem tot timpul în prejma lui. Îi legăm și ață roșie la mână sau picior ca românii”⁶.

Simbol și rezultat concret al perpetuării speciei bebelușul este tratat

ca atare. Nici o defecțiune desacralizantă nu este permisă, orice acțiune răuvoitoare, voluntară sau involuntară, este înecată inexorabil în fașă. Aceasta este prima dovadă de dragoste de responsabilitate a familiei față de simbolul și rezultatul practic al perpetuării neamului.

Spre deosebire de naștere, care reprezintă un eveniment familial prin definiție, căsătoria este un eveniment declanșator de energii mai substanțiale la scara întregii colectivități, antrenând în angrenajul relațiilor sociale un număr mult mai mare de membrii ai grupului. Căsătoria nu se rezumă, ca și consecință a actului în sine, la doi tineri. Urmărilor au conotații majore în angrenajul relațiilor sociale și chiar al ierarhiei.

Astfel, ceremonia dedicată mariajului, semnifică un eveniment major nu atât prin prisma închegării unui nou cuplu, ci mai ales datorită faptului că fundamentează relațiile interumane, precum și interdependența bunului renume, între două familii propriu-zise precum și membrii apropiați ai acestora, incluși în cadrul conceptului mai larg de familie, iar tinerii ce își unesc destinele vor moșteni un anumit statut social de care membrii comunității nu pot face abstracție. Deoarece prestigiul bărbatului în comunitate este indisolubil legat de cel al familiei consoartei și de reputația ulterioară a acesteia, mireasa este aleasă cu grijă, ținându-se cont de o serie de criterii cum ar fi „spița, renumele părinților, valoarea ei și a neamului din care se trage”, iar, de regulă, familia se încheagă „între tinerii de același rang”⁷.

În consecință, tânăra țigancă este aleasă de părinți dintr-o familie care beneficiază de un statut social și economic asemănător în cadrul comunității, deci „nici mai bine, nici mai rău văzută, nici mai bogată, nici mai săracă”⁸, iar patriarhatul face ca rolul cel mai important în aranjarea unei căsătorii să îl aibă tatăl băiatului, obligat de mentalități și tradiție să preia inițiativa: „La noi nu este permis ca gaborul cu fete să vorbească de nuntă că se face de răs în fața țiganilor”⁹. Semnificația primului pas efectuat de părintele viitorului mire nu este legată în primul rând de modul tradițional comun de percepere a femeii, ca fiind cea care trebuie curtată conform legilor naturii și firii, ci mai mult de faptul că familia virtualului mire dorește o uniune personalizată cu familia fetei, asumându-și răspunderea pentru orice abatere ulterioară de la legile nescrise ale comunității, așa că „dacă nora sau ai ei greșesc, socru mare și băiatul lui își pierd rangul. Sunt afectate și rudele apropiate, că toți sunt una!”¹⁰. De aceea, de cele mai multe ori, fetele sunt pețite de la șapte-opt ani, atât pentru a supraveghea evoluția acestora cât și pentru a prîntâmpina acțiunile posibililor rivali, urmând ca nunta să se organizeze, după cum s-a spus și mai sus, atunci când tinerele țigănci sunt în medie de doisprezece-treisprezece ani, iar băieții de treisprezece-paisprezece ani¹¹.

Peșitul, în conformitate cu tiparul tradițional, este inițiat în etapele sale incipiente indirect de către tatăl băiatului, care contactează părintele fetei prin intermediul unui prieten comun, iar acesta, voalat, îi sugerează familiei fetei iminența unei vizite „pentru ca omul să se pregătească cu mâncare și băutură”¹². La întrunire, gaborul merge însoțit de un grup de prieteni care au rolul simbolic de garanți ai respectului de care se bucură acesta în grup, iar convorbirile convenționale sunt purtate de către invitați, tatăl băiatului evitând să fie în centrul atenției „până când mai pe departe se ajunge la subiect și discută și se înțelege cu tatăl fetei. Atunci nimeni nu se mai bagă între ei”¹³. Spre deosebire de alte neamuri de țigani, gaborii nu își „vând” fetele (în fond o formă oarecum mascată de sprijinire a tinerilor de către viitorii socrii) ci le acordă o zestre a cărei consistență crește direct proporțional cu forța economică și statutul social a familiei. Negocierile privind susținerea economică a tinerilor de către fiecare familie, se efectuează direct între viitorii cuscii, fără niciun fel de menajamente și dacă, în cele din urmă, se ajunge la un acord, se fixează data nunții. Respectarea obligațiilor contractuale mutuale dintre părți este obligatorie fiind în joc onoarea fiecăruia „așa că nu există să nu îți respecti cuvântul dat”¹⁴.

După realizarea înțelegerii urmează, de obicei, o perioadă de acomodare a tinerilor în care aceștia, dirijați de părinți, petrec progresiv „tot mai mult timp împreună”¹⁵, iar socializarea poate evolua într-o relație de prietenie atent supravegheată, în condițiile în care relațiile sexuale în afara cuplului sunt combătute cu strictețe. Ceremonia, până în perioada postbelică, avea nevoie doar de acceptul comunității, nu și de cel al autorităților religioase sau laice ale statului și, ca urmare, nu se efectua între tinerii căsătoriți nici cununia civilă, nici cea religioasă.¹⁶ Lipsa formalismelor și a convențiilor sociale de acest gen, reprezintă o reminiscență din structura psihică a nomadului, fidel exclusiv propriului sistem de ierarhizare a autorității șatrei, subordonate la rândul ei doar legilor naturii sau, în cel mai bun caz, unei divinități careia nu trebuia să i se închine prin intermediul unei ceremonii bisericești specifice sedentarului, prea complicată pentru un individ fără un loc stabil, ce cu convingere se erija într-un protejat al divinității prezente tocmai prin elementele naturale și care-i oferea drum și spațiu nemărginit. Și desigur patrona comuniunea dintre tineri.

În prezent însă la gabori nunta propriu-zisă durează două zile și două nopți, după un program respectat cu rigurozitate de către organizatori, și debutează cu organizarea a două petreceri, desfășurate în paralel la casa băiatului și la cea a fetei, fiecare așezământ adăpostindu-și pentru început invitații veniți dis-de-dimineată¹⁷. După încingerea spiritelor, alaiul

băiatului merge la casa miresei de unde toți participanții la festivitate se reîntorc la casa mirelui, traseul fiind programat astfel încât nuntașii să sosească „înainte de ora douăsprezece, că altfel îi bai că se mănâncă norocul mirilor și se strică toată petrecerea”¹⁸. Tot pentru a consolida trăinicia și norocul cuplului, socrul mare va oferi o sumă de bani modică, desigur dacă este raportată la posibilitățile financiare ale acestuia, pe care invitații miresei o vor împărți în mod egal „ca să le meargă bine, nu pentru că o cumpărăm. La noi nu se vând fetele. Tatăl băiatului mai plătește o data invitații la el acasă în a doua zi de nuntă”¹⁹.

Petrecerea continuă la mire, respectând tiparul tradițional „până pe la orele șaptesprezece-optsprezece când se înserează”²⁰, după care invitații merg fiecare la casele lor. Mireasa rămâne însă în casa mirelui unde soacra, care va prelua atribuțiile mamei și va coordona activitatea casnică pe tot parcursul vieții, o va iniția în treburile casnice și în modul de organizare al familiei, a cărei membră va deveni. Căsătoria nu se consumă în acea noapte, iar tânăra doarme de obicei cu părinții viitorului soț, pornindu-se de la ideea că virginitatea păstrată până la legalizarea uniunii reprezintă un factor esențial într-o căsnicie fericită: „dacă mireasa nu rămâne fată până la sfârșitul nunții, își pierde norocul”²¹. A doua zi de dimineață se formează încă o dată două alaiuri, respectând același program și traseu tur-retur, respectiv casa băiatului-casa fetei-casa băiatului, etalonul orar pentru cea dea doua sosire fiind stabilit anterior miezului zilei deoarece „trebuie să se organizeze împletirea părului”²². Ritualul reprezintă un eveniment major în cadrul ceremoniei care definește noul statut social al tinerei, cel de femeie măritată, regulile colectivității stipulând faptul că doar fetele au dreptul și chiar obligația să poarte codițe, fiind interzisă afișarea tinerelor în societate cu părul despletit²³. Cocul este împletit de către mamă și soacră, ritualul simbolizând transferul de autoritate dintre cele două, deoarece, după măritiș, tutela mamei va fi înlocuită cu cea a soacrei, căreia nora sau nurorile îi sunt datoare, cum altfel, cu respect și cu supunere necondiționată, atitudine supervizată ulterior de către bărbații din familie, în speță soț și socru, garanți ai autorității soacrei. Împletirea părului se definitivează înainte de ora 12 și ca urmare „cuscrii trebuie astfel să se socotească ca să termine înainte de amiază, că de nu, căsătoria-i cu blestem”²⁴.

În desfășurarea nunții un rol important îl are stegarul, întâlnit și la români sau maghiari, personaj ales de către familia băiatului dintre apropiații mirelui, care coordonează în mare măsură desfășurarea festivității și „este un fel de naș la noi. El joacă mireasa, când alaiul băiatului ajunge la casa fetei”²⁵. De steag, care are rolul, ca și în culturile românilor sau ungurilor ardeleni, de a alunga influențele nefaste ce planează deasupra

tinerilor, sunt legate baticuri în culori tradiționale primite de la nuntași, a căror simbolistică este legată de regula purtării capului acoperit al femeii gabor. De asemenea stegarul este cel care alege baticul, al cărui fond coloristic este dominant roșu, simbol al eroticului și fertilității, batic purtat de mireasă după ceremonia împletirii cocului.²⁶

La eveniment îmbrăcămintea mirelui și a miresei este cea tradițională, pentru „că noi și la nuntă purtăm tot haine țigănești, de-a noaste, că altele nu sunt permise”,²⁷ iar un aspect interesant, chiar atipic în spațiul mioritic, îl reprezintă faptul că invitații nu acordă cunoscuta cinste mirilor, ci dimpotrivă, după cum s-a menționat mai sus sunt plătiți participanții aducând drept cadou doar „mâncare și cârpe miresei, nimic altceva”²⁸. În consecință, cheltuielile nunții le suportă fiecare familie în parte, iar zestrea fetei este înmănată în timpul ceremoniei. Pentru gabori uniunea dintre tineri era, până în anii '60, legiferată atunci când stegarul, care în context reprezintă practic autoritatea grupului și chiar comunitatea, îi declara soț și soție, fapt care se petrece în cursul celei de-a doua zi de nuntă, însă „acuma se merge la biserică și la primărie”²⁹, un semn de adaptare la forma tipizată de integrare a societății, din partea grupului. Spre deosebire de majoritatea clanurilor tradiționaliste de țigani, la gabori nu există obiceiul dansului cearceafului, prin care reprezentanții altor neamuri de romi demonstrează colectivității fecioria nevestei³⁰, deci din acest punct de vedere obiceiurile acestora nu permit violarea intimității cuplului și ca urmare problema virginității fetei este una exclusiv a tinerilor țigani și nu a comunității din care fac parte.

Viziunea comunitară neechivocă asupra necesității inocenței tinerei mirese, ca fundament al mariajului, printre alte consecințe, acordă bărbatului dreptul la repudiere „a femeii păcătoase, care a greșit înainte ca să se mărite, iar rușinea este a părinților ei că nu au crescut-o bine. Zestrea nu o mai primește înapoi, ci rămâne băiatului că l-a făcut totuși de răs”³¹, în cazul unei asemenea sincope tânărul devenind liber total în ași alege o nouă consoartă. Oricum căsătoria va modifica radical statutul social al gaborilor, crescând substanțial rolul comunitar al acestora, astfel că țiganii supuși studiului sunt obligați să-și întemeieze o familie pentru a fi considerați membrii de bază și de vază ai grupului din care fac parte. În caz contrar, consecințele celibatului sunt extrem de nocive pentru respectul pe care tind să-l dobândească, doleanță metamorfozată, în cazul majorității gaborilor, în scop existențial. Din acest motiv, primează aspectul social al mariajului, în detrimentul oricăror altor rațiuni ale organizării căsătoriei.

În cea ce privește un alt eveniment comunitar major, în speță moartea, definită de etnologi ca „Marea trecere”, în mentalitățile arhaice aceasta reprezintă un mit fundamental, mai profund decât orice alte

evenimente din ciclul vieții familiale sau individuale, teama izvorâtă din contactul nedeslușit al decedatului cu un univers ambiguu, impalpabil, generând o serie de rituri funebre. Născute din dorința de a proteja comunitatea tocmai de acest univers necunoscut, suma actelor ritual-ceremoniale s-au perpetuat temporal, fiind și în cazul gaborilor amprentate puternic de concepții străvechi asupra relației trup-suflet, decedat-om viu. Misterul morții a favorizat creionarea și implementarea în mentalul colectiv tradițional, nomad sau nu, a ideii că evenimentul este prielnic ritualurilor de magie neagră tocmai în virtutea faptului că decedatul anterior înhumării sau incinerării și, pentru o perioadă nedeterminată cu strictețe de timp, după, face legătura între comunitate și lumea de dincolo, iar contactul cu forțele malefice este mai facil și mai profund. Această percepție a „Marii treceri”, a sfârșitului inexorabil al individului, este indisolubil legată de felurite superstiții, care influențează decisiv modul de abordare a ceremoniei funerare, rolul ritualurilor fiind acela de a asigura odihna persoanei trecute în neființă, precum și liniștea apropiaților rămași în viață, expuși în caz contrar „la blestemele dușmanilor”³².

La gabori moartea unește comunitatea mai intens ca și nașterea sau nunta, un semn pentru romii în cauză că la greu individul se bucură de suportul apropiaților : „pe noi necazurile ne unesc mai tare ca și bucuriile”³³. Numărul celor care-i va prezenta decedatului un ultim omagiu nu depinde nici de vârsta și nici de numărul membrilor familiei, ci de „rangul pe care îl avea mortul sau soțul moartei și de prestigiul viței sale”³⁴.

O paralelă superficială cu trecutul istoric ne conduce la scrieri de secol XIX, în care se amintește că corturarii ardeleni echivalau, la rândul lor, importanța socială a defunctului cu daruri, ca o recunoaștere valorică postmorten: „Rudele apropiate și îndepărtate ale răposatului au datoria să-i aducă adormitului mâncăruri și băuturi, pe care le pun lângă mort și apoi le consumă. Cu cât mai mari sunt darurile cu atât mai mare considerația față de mort”³⁵.

Durata ceremoniei funerare cuprinde un interval suficient de timp pentru ca apropiații și comunitatea să-și ia rămas bun, în speță trei zile și trei nopți, fiind îngropat abia a patra zi. Îmbrăcămintea decedatului este alcătuită exclusiv din straie adaptate evenimentului de o tradiție ce acoperă cea mai mare parte a ultimului secol, în condițiile în care după sedentarizare defunctul era bine îmbrăcat pentru funeralii, cuprinzând „pantofi, cămașă albă, costum negru, căciulă de astrahan sau, în cel mai rău caz, pălărie cu boruri largi pusă pe piept dacă este bărbat, rochii și cămași țigănești dacă este femeie, nimic altceva”³⁶. Culorile diferă doar în cazul femeilor, pe criterii dependente de vârstă analizate, tinerele fiind îmbrăcate în straie a căror fond dominant sunt culorile roșu deschis și galben, respectiv albastru

sau verde închis pentru vârstnice³⁷. Mortul este gătit exclusiv de familie, fără ca unei rude sau alte persoane apropiate să-i fie permisă participarea la ritualul îmbrăcării, deoarece „poate să facă legături și blesteme”³⁸, care să afecteze familia. Într-un asemenea moment sensibil, în care expunerea descendenților la acțiunile malefice ale forțelor răului este maximă, nimeni nu riscă nimic. Ca urmare prezumția de vinovăție este extinsă practic și asupra persoanelor din familia extinsă.

Întrucâtva asemănător cu modul de organizare al nunții, la ceremonia funerară există un organizator ales de familie, un sinonim al stegarului, care ocupă un loc central în desfășurarea înmormântării, iar atribuțiile sale primordiale constă în „întâmpinarea oaspeților, verifică dacă este de mâncare și de băut pe mese, supraveghează ca să nu se uite ceva din obiceiurile noastre, adică se ocupă de tot ce înseamnă organizare la mort”³⁹. Pe parcursul desfășurării evenimentului, se servește la masă exclusiv gustare rece, plus băutură, în funcție de posibilitățile financiare ale familiei „care nu are voie să gătească ciorbe sau supe, decât după înmormântare”⁴⁰. Percepția morții, tributară superstițiilor, impune implicit o sumedenie de interdicții. Diversitatea și respectarea lor asigură odihna decedatului. Conform principiului echității, un somn de veci liniștit, are ca revers netulburarea traiului diurn al apropiaților.

Familiei defunctului nu îi este permisă sub nici o formă să accepte efectuarea autopsiei, percepută ca o întinare a însăși memoriei decedatului, o violare infamă a cadavrului : „dacă e tăiat, mortul nu are odihnă pentru că doctorii l-au spurcat”⁴¹. Vinovați de acest sacrilegiu nu pot fi alții decât apropiații defunctului, care nu s-au dovedit în stare să acorde memoriei unui reprezentant al viței lor considerația cuvenită. Un indiciu al mult amintitei lipse de valoare, concept pe care pedalează atât de mult comunitatea în toate aspectele relaționare intrinseci. Indiferent de context sau de motivația cadrelor medicale, reprezentanții comunității nu acordă circumstanțe atenuante, ci dimpotrivă vor sancționa drastic familia: „se pierde respectul pentru că se zice că nu ai fost în stare să-l îngropi întreg, netăiat”⁴². Percepția în acest mod a autopsiei se realizează după principiile care definesc relația pur-impur din cultura romani, astfel că profanul de pe blazonul familiei dăinuie cel puțin câteva generații „căci gaborii nu uită și nu iartă așa ceva”⁴³, și în consecință aceștia sunt dispuși la orice sacrificii materiale sau de altă natură pentru a-și păstra neștirbită onoarea. În fond problema constă în afectarea de nenoroc a descendenților defunctului, trecut prin autopsie, și nici o familie din comunitate nu dorește ca generațiile ce vor urma să se intersecteze prin mariaj cu o familie afectată de blestem. De asemenea consecințele nefaste se pot derula și la scara timpului imediat, în condițiile în care impurul nu afectează doar pe cel

vinovat de profanarea tabuurilor, ci și pe membrii grupului cu care acesta intră în contact. Păstrarea intactă a cadavrului reprezintă astfel o problemă a comunității, supervisor în ceea ce privește păstrarea nealterată a respectului acordat purității, astfel că colectivitatea, prin reprezentanții săi, mai precis rude sau prieteni ai decedatului, verifică trupul acestuia, iar familia are obligația morală să accepte inoportuna inspecție : „Când a murit tata au venit la mine doi verișori ca să vadă că nu l-au tăiat doctorii”⁴⁴. Desigur un refuz în acest sens nu se pune în discuție, subiecții necunoscând un astfel de caz.

Pe parcursul ceremoniei funerare, de asemenea cu scopul de a preveni acțiunile răuvoitorilor, lângă decedat stau doar membrii marcanți ai familiei, adică exclusiv părinți, soție, copii, frați, din acest angrenaj fiind excluse surorile sau soțiile fraților. De asemenea aceștia sunt singurii care au voie să-l atingă pentru că s-ar putea în caz contrar „să-i fure cineva liniștea și răul se poate abate asupra noastră”⁴⁵, superstițiile de acest gen fiind un semn că spaima corturarilor ardeleni, temători de un necunoscut malefic, parte întunecată a naturii cu care erau în strânsă comuniune, s-a perpetuat în timp. La 1883, șatra de romi era, se pare, marcată, la dispariția fizică a unui membru, în primul rând de teamă și mai apoi de durere: „obiceiurile lor de înmormântare trimit la sentimentul predominant al fricii și chiar vărsatul lacrimilor nu face decât să aducă acest sentiment la o conștientizare sporită. Spaima este simțământul precumpănit ce se arată în obiceiurile lor de înmormântare, ba chiar în întregul lor cult al morților. Nici chiar numele mortului nu îndrăznesc să-l pronunțe de atâta teamă”⁴⁶.

Fricile instinctuale ale nomadului față de episodul inevitabil al „Marii treceri” sunt transferate de gabori înspre vrăjitorie, fapt ce îi determină să interzică apropierea de mort a altor reprezentanți ai familiei, decât cei menționați mai sus, deoarece „dacă o ață ia ne poate blestema pe mine și ai mei pe vecie”⁴⁷. Un aspect foarte interesant și important al înmormântării îl reprezintă despărțirea de decedat pe ritmuri muzicale în care cântecele îmbină temele religioase cu cele laice. Iubitori de viață, muzicieni născuți, virtuozii ai instrumentelor, romii păstrători de tradiții în general, îl desfată pentru ultima oară pe cel trecut în neființă cu cântece ce reprezintă practic un aspect definitiv al vieții de țigan, iar de acest obicei funerar nu au uitat nici gaborii.

Conform mentalităților, organizatorul este cel care acordă privilegiul primului cântec unui apropiat, desigur după o consultare prealabilă cu familia, deoarece „începerea melodiilor mortului este o onoare pentru oricare gabor”⁴⁸. În selectarea celui căruia îi parvine această onoare se ține cont de trei criterii și anume „rang, vârstă, familie”⁴⁹, iar respectul acordat personalităților se materializează în acest context prin faptul că

„gaborul respectat dă tonul și ceilalți cântă după el. Dacă un tânăr vrea să cânte mortului trebuie să ceară voie de la organizatori sau familie, iar dacă se crede că e bun e lăsat să cânte”⁵⁰.

La procesiune nu sunt utilizate instrumente muzicale „ca la alți țigani. Se cântă numai din gură, de când se înserează până când se face dimineată”⁵¹. Practic, festivitatea funerară se desfășoară doar noaptea, iar o încărcătură emoțională specială o are ultimul cântec din cadrul ceremoniei, dimineța, după care participanții pleacă fiecare la casele lor. „Cel care cântă ultimul este ales cu mare grijă de familie și numit de către organizatori”⁵², astfel încât să nu rănească orgolii personale. În cursul zilei, membrii familiei au datoria „de a nu lăsa singur mortul și de a veghea la căpătâiul lui”⁵³, motivația constând tot în dorința de a evita blestemele și în teama de a nu deranja liniștea decedatului cu o lipsă crasă de respect. Cea mai importantă zi a ceremoniei este ultima, când prietenii și rudele se întrunesc pentru a conduce decedatul pe ultimul drum, dar și a-i prezenta omagiul final, ce semnifică o recunoaștere a calității umane a decedatului. În consecință, absența de la înmormântare este percepută ca lipsă de respect la adresa defunctului, astfel că „se vine la un gabor important din toata România, dar și gabori din Ungaria, Austria, Croația etc.”⁵⁴.

O atenție deosebită se acordă necrologului sau iertăciunii unde, simbolic, „mortul își ia rămas bun de la vii”⁵⁵, astfel încât nici o persoană relativ apropiată să nu fie omisă din cadrul ritualului chiar dacă nu este prezentă la festivitatea funerară; „dacă uiți pe cineva este foarte grav și rămâne dușmănie pe viață că cel uitat zice că a rămas neîmpăcat cu mortul”⁵⁶. O neîmpăcare care lasă deschise periculoasele canale de comunicare cu defunctul și cu lumea lui de dincolo. După citirea necrologului de către supraveghetor, se desfășoară un ritual care reprezintă punctul culminant al ceremoniei, respectiv baterea cuielor în număr de trei în coșciug, misiune considerată sacră, care le revine exclusiv băieților: „doar în cazul în care este singur la părinți poate să bată și fratele mortului, dar numai dacă îi permite băiatul”⁵⁷. Fără acceptul acestuia nu are voie „pentru că la noi asta-i o problemă de viață și de moarte. Nu are cum străinul să bată cuie la tata sau la mama în sicriu. Numai dacă aș bănuși că gândește vreunul așa ceva ar avea probleme cu mine”⁵⁸, o astfel de inițiativă având un evident caracter profan, din perspectiva colectivității. La cimitir decedatul este înmormântat într-o groapă captușită cu lemn, care are un rol purificator, în speță „curăță sufletul de rele”⁵⁹. Masa sau pomana, servită după încheierea festivității, evocă patriarhatul cel puțin în cazul regulii care impune obligativitatea preparării mâncării doar din carne de vițel sau porc, fiind exclusă „tăierea de vițele sau de scroafe, chiar dacă mortul este femeie”⁶⁰, iar gaborul care ipotetic ar încălca această lege

nescrisă și-ar anula benevol statutul social și prestigiul de care beneficia la un moment dat.

Îngroparea persoanei decedate pune punct final ceremoniei dedicate „Marii treceri”, actualmente nemaifiind cunoscute, deci necesare, ritualuri menite să protejeze comunitatea de spiritul defunctului metamorfozat în strigoi chiar dacă teama „față de cei neodihniți și neîmpăcați”⁶¹, caracteristică grupurilor cu mentalități arhaice persistă un timp relativ îndelungat. Obiectele vestimentare ale decedatului „nu se dau pomană la săraci”⁶², ci sunt arse în cadrul unei mini-ceremonii „la care participă familia și apropiații mortului”⁶³, tradiție în care prezența flăcărilor, purificatoare în mentalul culturilor tradiționale, sugerează o formă ritualică de epurare, îndepărtare și alungare a răului, acțiune profilactică generată atât de teama față de tenebrele lumii de apoi, cât și de relația pur-impur.

Concepută ca o multitudine de acte ritual-ceremoniale ce au drept obiectiv primordial izolarea protectoare a familiei și chiar a comunității de o criză ipotetică generată de înstrăinarea definitivă a unuia dintre membri, înmormântarea la gabori are în primul rând un rol comemorativ și mai puțin de refulare a durerii celor apropiați sau de consolare. În fața morții, gaborii, în spiritul comunităților tradiționaliste, nu adoptă o atitudinea resemnată avută de indivizi și grupuri convinse că se confruntă cu o bornă a unui sfârșit de drum, și început de alt drum, „Marea trecere” fiind percepută ca un accident, o neșansă individuală în lupta cu viața, percepție care reprezintă un semn că o continuitate a ciclului vieții în lumea misterioasă de dincolo, datorită incertitudinilor și temerilor față de necunoscut, nu reprezintă nicidecum o tentație. Ca urmare finalitatea condiției existențiale umane va reprezenta perpetuu o nenorocire, fiind tratată ca atare de comunitate.

Note

1. interviu cu Gobor Matei, n. 1980, Arad, str. Lungă, nr. 14
2. informație primită de la Gabor Istvan Şamu, n. 1938, loc. Crăciuneşti, jud. Mureş
3. H. von Wlislöcki, op. cit., p. 26
4. informație primită de la Rupy Gabor, n. 1946, Arad, str. Clujului, nr. 23
5. idem
6. interviu cu Burcea Iancu, n. 1961, jud. Mureş, loc. Crăciuneşti
7. interviu cu Gabor Matei, n. 1980, Arad, str. Lungă, nr. 14
8. interviu cu Burcea Ludovic, n. 1991, Arad, str. Griviței, nr. 15
9. interviu cu Matei Mikloş, n. 1973, Arad, str. Liviu Rebreanu, nr.6
10. interviu cu Gabor Ianoş, n. 1969, Arad, str. Marnei, nr. 8
11. informație primită de la Gabor Matei, n. 1980, Arad, str. Lungă, nr. 14
12. interviu cu Gabor Matei, n. 1980, Arad, str. Lungă, nr. 14
13. interviu cu Rupa Mikloş, n. 1953, Arad, str. Andrei Şaguna, nr. 37
14. idem
15. interviu cu Matei Mikloş, n. 1973, Arad, str. Liviu Rebreanu, nr. 6
16. informație primită de la Şamu Katalina, n. 1936, Arad, str. Griviței, nr. 8
17. idem
18. interviu cu Mikloş Elisabeta, n. 1933, Arad, str. Andrei Şaguna, nr. 37
19. interviu cu Gabor Matei, n. 1980, Arad, str. Lungă, nr. 14
20. interviu cu Gabor Szuszana, n. 1963, Arad, str. Lungă, nr. 14
21. interviu cu Gabor Ianoş, n. 1969, Arad, str. Marnei, nr. 8
22. idem
23. informație primită de la Mikloş Matei, n. 1942, Arad, str. Griviței, nr. 8
24. interviu cu Gabor Szuszana, n. 1963, Arad, str. Lungă, nr. 14
25. interviu cu Gabor Matei, n. 1980, Arad, str. Lungă, nr. 14
26. idem
27. interviu cu Mikloş Matei, n. 1942, Arad, str. Griviței, nr. 8
28. interviu cu Mihai Dumitru, n. 1969, Arad, str. Şezătorii, nr. 19
29. idem
30. informație primită de la Gabor Istvan, n. 1938, loc. Crăciuneşti
31. interviu cu Gabor Matei, n. 1980, Arad, str. Lungă, nr. 14
32. idem
33. interviu cu Stoica Lajoş, n.1965, Arad, str. Alexandru Volta, nr. 37
34. idem
35. H. von Wlislöcki, op. cit., p. 43
36. informație primită de la Mikloş Szuszana, n. 1958, Arad, str. Andrei Şaguna, nr. 37
37. interviu cu Mikloş Szuszana, n. 1958, Arad, str. Andrei Şaguna, nr. 37
38. interviu cu Gabor Szuszana, n. 1963, Arad, str. Lungă, nr. 14
39. interviu cu Gabor Matei, n. 1980, Arad, str. Lungă, nr. 14
40. idem
41. interviu cu Matei Gabor, n. 1975, Arad, str. Oborului, nr. 3
42. idem
43. interviu cu Gabor Matei, n. 1980, Arad, str. Lungă, nr. 14
44. interviu cu Gabor Szuszana, n.1963, Arad, str. Lungă, nr. 14
45. idem
46. H. von Wlislöcki, op. cit., p. 41
47. interviu cu Rupy Gabor, n. 1946, Arad, str. Clujului, nr. 23
48. interviu cu Şamu Gabor, n. 1988, Arad, str. Alexandru Volta, nr. 15
49. interviu cu Mikloş Elisabeta, n.1933, Arad, str. Andrei Şaguna, nr. 37
50. idem
51. interviu cu Mikloş Katalina, n. 1979, Arad, str. Liviu Rebreanu, nr. 6
52. interviu cu Gabor Szuszana, n.1963, Arad, str. Lungă, nr. 14
53. idem
54. ibidem
55. interviu cu Gabor Matei, n.1980, Arad, str. Lungă, nr. 14
56. idem
57. interviu cu Matei Gabor, n.1980, Arad, str. Lungă, nr.14
58. interviu cu Mikloş Elisabeta, n. 1933, Arad, str. Andrei Şaguna, nr. 33
59. idem
60. interviu cu Gabor Nicolae, n. 1974, Arad, str. Eftimie Murgu, nr. 41

61. interviu cu Mikloş Matei, n. 1942, Arad, str. Griviţei, nr. 8
62. interviu cu Gabor Matei, n. 1980, Arad, str. Lungă, nr. 14
63. idem

Ocupațiile tradiționale ale gaborilor

Ocupațiile gaborilor necesită o abordare analitică raportată la cel puțin două perioade, respectiv epoca presedentarizării și cea a postsedentarizării, în condițiile în care ambianța regulilor jocului supraviețuirii și al propășirii economice s-au modificat radical. Indiferent de sistemul de organizare politică, de context istoric sau de gradul de modernizare al societății, gaborii șătrari au fost nevoiți să se adapteze, ca structură ocupațională, specificului economic al spațiului în care habitau, în virtutea principiului luptei pentru subzistență, astfel încât prin activitățile lor cotidiene să deservească populația sedentară și să umple un gol profesional. Specializarea nomazilor pe un anumit segment de activitate profesională, rezultat practic al instinctului colectiv de a supraviețui, prin adaptarea la nevoile economice ale locului, are ca finalitate în cazul neamului gaborilor adoptarea tinichigeriei drept meserie tradițională, autoidentificându-se drept țigani căldărari.

Apartenența declarativă a gaborilor la breasla căldărarilor nu reflectă realitatea din teren specifică sfârșitului de secol XIX și începutului de secol XX, federația de șatre caracterizându-se prin eterogenitate la nivel ocupațional, cei mai mulți gaborii nomazi, conform subiecților intervievați, prelucrând totuși metalul. Transmiterea ereditară a meșteșugului a determinat nașterea de fierari iscusiți, indispensabili sedentariilor transilvăneni din mediul rural, agricultori prin excelență până în a doua jumătate a secolului XX. În lipsa unor unități de producție specializate, adică a concurenței, țiganul fierar era cel care confecționa uneltele agricultorului, studiile etnografice efectuate în vechiul regat evidențiind faptul că, în prima jumătate a secolului XX, gospodăriile țărănești se bazau pe obiecte și uneltele din fier confecționate de romi¹, ceea ce a determinat egalizarea termenului de țigan cu cel de fierar, cel puțin în satele românești.

Monopolul țigănesc asupra tinichigeriei, s-a produs treptat, la venirea romilor în Transilvania, probabil în secolul al XIV-lea, existând desigur meșteșugari din rândul sedentariilor în lumea rurală. Procesul de preluare a atribuțiilor acestora, de confiscare nepremeditată și inconștientă a unei meserii, a fost simplificat de antagonismul sedentar-nomad, de percepția retrogradă și periferizarea socială a romilor, în sensul că prestarea unor servicii specifice și șătrarilor era percepută ca degradantă, chiar profană, de către majoritari. Prin acest proces psiho-social romii vor scăpa de concurența sedentariilor, șatrele profilându-se apoi doar pe un anumit tip de activitate, formându-se așa-zisele bresle naturale, cu structuri ocupaționale perpetuate ereditar.

Specializarea șatrelor a avut menirea de a elimina conflictul de interese dintre diferitele neamuri de țigani, existând mult mai puține șanse ca șatrele cu același structură ocupațională să se intersecteze în drumurile lor. În Transilvania meseria preferată a celor mai mulți dintre romi era fierăria, pe care aceștia o practicau în ateliere specifice, fie sedentarizându-se în localități rurale sau pe moșia stăpânului, fie cum este cazul vechilor gabori exercitând prelucrarea fierului ca nomazi în cadrul itinerariului urmat. O conscripție realizată în perioada dualismului, mai precis în 1893, consemnează faptul că romii meșteșugari erau predominant fierari, raportat la celelalte categorii de breslași, în speță 12.749 de indivizi, urmați la mare distanță de meșteri în fabricarea de cărămidă nearsă, în total 5.667 de romi, urmând cărămidarii, în număr de 3948 de romi, producătorii de vase de lemn - 2968, căldărari - 2077, etc².

Conform memoriei colective, gaborii nu disociau căldărăritul de fierărit, practicând ambele meserii. Astfel, șătrarii gabori confecționau și reparau căldări, dar și coase, topoare, sape, furci și alte unelte agricole, precum și vase potcoave, cuie, ciocane, clești sau arme³, când se ivea ocazia, acestea fiind conform logicii cele mai căutate și mai bine plătite obiecte de artizanat. Gaborii nomazi străbăteau interiorul spațiului transilvan, trecând Carpații Occidentali și ajungând până la linia orașelor Szeged, Gyula, Bekescyba⁴, memoria colectivă nereținând practicarea nomadismului la sud și la est de Carpați, regiuni unde își exercitau activitatea alte neamuri și șatre de romi, respectându-se legea nescrisă a influenței teritoriale.

Șatra își limita habitatul într-un sat până când, din propria-i perspectivă, localitatea era exploatată economic la maxim, deservirea celorlalți efectuându-se într-un ritm alert, nu numai din nevoi practice ci și datorită toleranței limitate temporal de care beneficiau din partea sătenilor, lucru menționat de către o serie de cronicari transilvăneni. Astfel în „Tolnai Vilaglexicora” se menționează că „după o veche legendă în fiecare sat au voie să stea maxim trei zile după care trebuie să plece! Dacă vor să mai rămână trebuie să ceară permisiunea primarului satului”⁵. Cert este că acest tip de trasare, din partea autorităților, a unor limite temporale scurte în ceea ce privește stabilirea vremelnică a romilor într-un anumit areal reprezintă o realitate istorică.

Pe de altă parte aliniamentul orașelor maghiare nu constituia o bariera teritorială sau una psihologică, ci doar un punct de reper în perspectiva evaluării timpului fizic avut la dispoziție pentru o revenire la matcă, adică în apropierea localității Trei Sate, în timp util, fără a se risca o confruntare cu intemperii iernii, anotimp în care activitățile executate de șatră nu mai puteau fi exercitate la nivel optim, cel puțin din două motive

majore:

- sezonul agricol era încheiat, deci utilizarea uneltelor din fier destinate acestui sector economic se efectua rar, rezultând o limitare drastică a comenzilor și a schimburilor comerciale.

- drumurile erau dificil de străbătut datorită zăpezii și frigului, aria prestărilor de servicii necesare supraviețuirii rezumându-se în a fi efectuate prin localitățile apropiate.

Trecerea iernii era inevitabil sinonimă cu reluarea nomadismului, grupul dispersându-se din rațiuni practice odată cu debutul sezonului propice desfășurării

activităților caracteristice, astfel că unitatea șatrei se destrăma rezultând o serie de grupări divizate din nucleul central, cete coagulate de chemarea sângelui, cu membrii din același arbore genealogic și cu conștiința strămoșului comun, care se răspândeau în satele pe care străbunii lor le-au deservit tradițional, colectivitățile sedentare, rutinate cu periplul meșteșugarilor nomazi, așteptându-le sosirea ca pe un fapt eminent util, parte a ritmicității anuale. Divizarea temporară a neamului în mici subunități funcționale, mai precis în mici șatre, era necesară în virtutea dorinței firești de a acoperi și deservi un spațiu cât mai vast în lupta pentru subzistență.

Cert este că în numeroase locuri țiganii nomazi în general au beneficiat de un grad ridicat de toleranță și de permisivitate din partea sedentarelor, dovadă în acest sens fiind minoritățile romane stabilite în diferite localități rurale din spațiul mioritic. Timpul și constanța relaționării a favorizat inevitabil formarea unor legături indivizibile între sat și șatră, în sfera relațiilor socio-ocupaționale. Cu toate că satul aborda cu reținere oaspeții, din dorința de a excreta intrușii, romii au fost percepuți dreptat cu predilecție ca elemente exotice și mai puțin ca o întruchipare personalizată a răului social, ca o imagine poliedrică palpabilă a declasatului, o atitudine sau o modificare de atitudine indispensabilă fierarilor nomazi în practicarea meseriei lor.

În cea ce privește șatrele de gabori, acestea respectau în periplul lor anumite itinerarii tradiționale, având siguranța oferită de teritoriul cunoscut din tată în fiu, prin palparea ereditară a unei rute evitându-se astfel și conflictul intracomunitar de interese. Desigur nu călătoreau an de an pe o singură rută, sinonimă într-un asemenea context cu plafonarea, drumurile fiind folosite alternativ, într-o rotativă multianuală, astfel că era puțin probabil, deși nu exclus, ca gaborii sătrari să poposească doi ani consecutiv în același sat. Grupurile copiau ad-litteram organizarea socială a șatrei propriu-zise, investind un individ cu statut de lider, ca reprezentant al colectivității în relația cu autoritățile și respectând deciziile sfatului

bătrânilor. Atelierele meșteșugărești rudimentare erau construite la marginea satului⁶, în conformitate cu percepția retrogradă a romilor, cu statutul social marginal al acestora și tendința de autoexcludere a nomadului, nesatisfăcut de lumea sedențiarilor.

Analiza ocupațiilor tradiționale ale gaborilor nu se poate rezuma doar la studiul prelucrării fierului, meserie în exclusivitate caracteristică bărbatului, deoarece femeia gabor își avea rolul său bine definit și din punct de vedere economic în șatră și în familie, prin activitățile sale specifice aducându-și serios contribuția la asigurarea hranei cotidiene a familiei. Cărturarul sas Heinrich von Wislocki consemna, în studiile dedicate romilor transilvăneni, faptul că „în timp ce bărbatul pune cel mult o foarte mică parte din agoniseala sa de o parte pentru iarnă, cea mai mare parte mâncând-o și bând-o, nevasta se îngrijește de copiii cu care își împarte și ultima bucătură, cu dragoste maternă; ba chiar este nevoită să-și țină bărbatul, pe timpul iernii când acesta nu are câștiguri, în timp ce ea câștigă din ghicit, vrăji și alte asemenea bănuți frumoși și hrană îndestulătoare de la țărânci”⁷.

Țigăncile gabor se ocupau, la începutul secolului XX, cu confecționarea perilor de vărui, îngrijeau animalele ce creșteau pe lângă șatră sau reparau sobele de pământ galben ale țărănilor, activitate permisă de cutumele tabuistice specifice doar femeii, maestre în prelucrarea chirpiciului. Este posibil ca prelucrarea lutului de către gaboroaice să fi fost permisă în șatră în virtutea faptului că reprezenta o meserie adoptată, în cadrul procesului de formare al breslelor naturale, de către neamul țiganilor cărămidari, iar practicarea de către bărbații din neamul gaborilor a meseriei unui alt neam de romi era interzisă de codurile nescrise ale onoarei. Pe de altă parte principala atribuție a țigăncilor gabor era totuși creșterea copiilor, sporul natural în șatră fiind extrem de ridicat: „Bătrâni aveau 9-10 copii, așa că femeile aveau ce face”⁸. Afirmția trebuie filtrată prin prisma dorinței gaborilor de se conecta la propriul trecut prin anumite elemente de continuitate la nivel de mentalități, în acest caz statutul periferic al femeilor, nicidecum ca un suport teoretic în avansarea unui rol preponderent „casnic”. Creșterea copiilor și rolul de mamă nu exclude deținerea unor pârghii ale influenței de către femeii în șatre, generate de un rol economic important în familie și comunitate.

În descrierea țigăncilor nomade transilvane, de la început de secol XX, cronicarii ardeleni evocă un mod de viață asemănător cu cel reținut de memoria colectivă, ca fiind specific strămoșilor lor, menționând scriptic că romele șătrare „făceau pensule și vindeau diferite lucruri vechi, schimbau diferite obiecte pentru mâncare și haine, mergând prin sat însoțite de copii, citeau în cărți și făceau vrăjuri”⁹.

Cu toate că sedentarizarea în masă a gaborilor nu a însemnat și schimbarea modului de viață, gaborii practicând vreme îndelungată seminomadismul, totuși a determinat adaptarea profesională a acestora la noile realități sociale, chiar dacă fenomenul nu s-a realizat brusc, deoarece inițial concurența unităților de producție, specializate pe confecționarea obiectelor din fier, nu a substituit în spațiul transilvan meseria de tinichigiu.

În perioada de pionierat a postsedentarizării, gaborii vor duce cel puțin în prima jumătate a secolului XX, același mod de viață cu deosebirea că au substituit iernatul în regiunea Trei Sate cu habitatul în casele construite în Crăciunești, Budiu, Vălureni etc., însă fundamentul economic al seminomadismului îl va reprezenta tot comerțul cu obiecte de tinichigerie, din fier sau alt metal, în funcție de cererile pieței. Adaptarea la noile realități sociale a determinat axarea grupului, pe parcursul secolului trecut, pe producția artizanală de vase pentru uzul casnic, iar mai apoi ocupația dominantă, din anii '70 pentru încă două decenii, o va constitui confecționarea de burlane¹⁰. Amprenta identității non-teritoriale, exclusiunea și periferizarea socială vor determina căutarea de meserii tipizate după caracteristicile neamului, iar pentru ceilalți consecința a fost monopolizarea, dacă nu chiar confiscarea, acelor ocupații prestate de către gabori.

Sporul natural ridicat în rândul șatrei nu a determinat și o explozie demografică în interiorul acesteia, chiar dacă numărul membrilor comunității era însemnat din moment ce din nucleul acesteia s-au stabilit comunități importante în prima fază în Crăciunești, Budiu, Măghereni, Cocoși, etc., iar mai apoi în orașele mari ale țării, inclusiv în unele așezări urbane aflate în alte regiuni românești. Instinctul de conservare a impus practic neamului un autoreglaj în cea ce privește un control asupra menținerii la parametrii acceptabili a raportului dintre sporul natural și densitatea gaborilor într-un areal anume, astfel că pe parcursul derulării timpului istoric, constant creșterea numerică a colectivității a fost însoțită de o autoexilare a surplusului, pribegii întemeind noi comunități de gabori în localitățile patriei sau, în cel mai rău caz, părăsind ireversibil neamul și îngroșând acea categorie de țigani sedentari, fără conștiință de neam.

Exclusivismul contemporan al gaborilor în ceea ce privește puritatea sangvinică, construit pe fundamentul instinctual al temerilor provocate de explozia numerică a șatrei, a determinat respingerea și descurajarea din fașă a tendințelor de a accede în rândul membrilor neamului de către posibili pretendenți la statutul de gabor, al unor indivizi din exterior. Acest mecanism mental are desigur un caracter general, la nivelul tuturor neamuri tradiționaliste de romi. În cea ce privește pe gabori, în condițiile în care ar fi tolerat imigrația, devenind astfel un grup extrem de numeros raportat la

oportunitățile ocupaționale și posibilitățile de subzistență, ar fi fost condamnat la dezintegrare sau dispariție. Fără un eficient sistem intern de autoreglaj și autocontrol numeric comunitar comunitatea ar fi avut un alt destin. Procesul de autoprotecție în esența lui este sinonim cu cel specific migrației post-sedentare desăvârșite înspre orașele transilvane ale grupurilor de gabori, în căutare de piețe propice desfășurării, prestării de servicii, cu deosebirea că emigranții și-au păstrat conștiința apartenenței etnice și de neam.

Adaptarea ocupațională rapidă a țiganilor gabori la evoluția galopantă a societății, în condițiile conservării propriilor tradiții, face din șătrari adevărați pioneri ai capitalismului, iar sistemul de guvernământ, indiferent de natura lui, n-a avut forța să le anuleze spiritul de adaptare a modului de viață la contextul socio-ocupațional, aceeași ineficiență dovedind-o din această perspectivă și modernizarea, în ansamblul ei. Experți de nevoie în găsirea unor segmente ocupaționale neacoperite, ale unor oportunități de exploatare economică a unui areal, prin activități catalogate ca nedemne și implicit respinse de către sedentari, gaborii au acaparat acele activități economice aflate în simbioză cu existențialitatea seminomadă, ocupații ce presupuneau în definitiv periplul prin satele transilvane.

Oportunismul din punct de vedere al găririi breșelor ocupaționale este unul instinctual, cultivat în timp, șătrarii gaborii renunțând la practicarea cu predilecție a tinichigeriei, care de altfel își pierde din aroma statutului de meserie tradițională pe parcursul secolului XX, când la nivelul eficienței economice prelucrarea metalelor se afla în defensivă datorită presiunii concurenței unităților specializate în producția de unelte agricole și casnice din fier. Consecința acțiunii de extindere a orizontului ocupațional și a reprofilării romilor a reprezentat un factor favorizant al reapariției fierarilor de alte etnii în satele transilvănene. Când romii gabori au adoptat alte ocupații, deficitul ivit la nivelul prestărilor de servicii tratate cu un oarecare dezinteres de șătrari a fost acoperit de către sedentari, în condițiile în care activitatea era profitabilă pentru un individ cu un domiciliu stabil, încetarea monopolului rom ștergând din memoria colectivă barierele tabuistice față de o ocupație declasată, proces socio-psihologic din care putem deduce derularea acestui proces și în sens invers, adică de acaparare de către romi a unor sectoare ocupaționale.

Actualmente se constată, din această perspectivă ocupațională, o pauperizare a colectivității, ocupațiile gaborilor fiind indisolubil legate de stratificația socială, actualmente în interior funcționând timocrația și nu genocrația. Astfel, gaborii cu o situație materială medie, din clasa de mijloc a neamului, se ocupă cu instalarea burlanelor deserving încă populația din

spațiul transilvano-bănățean și cel maghiar, în ciuda concurenței firmelor specializate, comerțul și prestările de servicii care necesită contact personal și superficial cu ceilalți, respectiv deplasări în teritoriu fiind adoptat ca o alternativă viabilă a supraviețuirii etno-culturale, substituit ale vechilor activități nomade și seminomade, în condițiile dezintegrării și erodări fizico-morale ale acestora. Gaborii înstăriți nu se disociază de tiparul ocupațional prezentat, iar afinitatea înspre relațiile comerciale ce necesită deplasare teritorială îi determină să se ocupe „cu bișnița cu lucruri vechi, covoare, haine și tot felul de afaceri”¹¹. Modernizarea pare de multe ori că s-a făcut la nivel de formă, mașina substituind căruța, și nu neapărat de fond.

Ocupația femeii gaboroaiice contemporane este indisolubil legată de statutul economic al familiei, în cadrul familiilor înstărite, frâiele coordonării destinelor propășirii materiale aparținând exclusiv bărbatului, femeii rămânându-i atribuțiile casnice. Aceasta rămâne prizoniera traiului îmbelșugat din casele mari și eventual din palatele cu turnulețe. Situația este diferită însă într-o familie obișnuită, unde țiganca este antrenată în comerțul de mică anvergură prin piețele orașului sau prin localități rurale, vânzând în special piese vestimentare, respectiv lenjerie, ciorapi, haine vechi și desigur diverse obiecte de uz casnic sau gospodăresc. Tradițiile moderne și neomoderne le pot respecta se pare elitele economice. Familiile simple de romi gabori nu-și pot permite acest lux. Rangul se află în relație direct proporțională cu respectarea setului de tradiții. Totul se rezumă pentru exponenții ordinari ai neamului la a nu ieși dintr-un cadru cu caracter general, pentru a rămâne gabor. Noile atitudini și tendințe legate de relația pur-impur sau de conceptul comunitar de „rușine” reprezintă însă apanajul elitelor neamului.

Renunțarea la dominația vechile activități meșteșugărești, uzate fizic și moral, asupra ocupațiilor prestate nu a determinat nici dezintegrarea neamului și nici sudarea acestuia, semn că apartenența la colectivitate și ocupațiile tradiționale nu se află într-o relație de intercondiționare, ci au reprezentat și reprezintă două lucruri paralele. Ca urmare, în perioada comunistă, îi găsim pe gaborii sătrari seminomazi ca trubaduri, călători prin sate ca vânzători de oale, cumpărători de pene și mai ales meșteri în montarea de burlane, ultima ocupație fiind percepută intracomunitar ca și tradițională, în virtutea faptului că aparține tinichigeriei, respectiv căldărăritului. Altfel spus adaptarea și adoptarea unor activități economice, aflate într-o relație de simbioză cu seminomadismul, s-a efectuat chiar sub presiunea uniformizării sprijinite de statul comunist, gaborii conservându-și nonconformismul. Gaborii au fost cei care și-au ales ocupațiile, în funcție de pretarea la trăsăturile etno-mentale ale neamului, și nu autoritățile

socialiste. Colectivismul sovietic nu a depistat o cale de pătrundere, sub o formă surogat, în cadrul neamului. Simbolul fericirii pentru fiecare individ, respectiv viața ideală, nu s-a putut confunda în cazul lor cu un trai specific sedentarului impus de statul totalitar. Munca în fabrici sau pentru stat nu a tentat sub nici o formă comunitatea, opoziția față de depersonalizare generând numeroase stereotipii în cea ce privește atitudinea gaborilor față de muncă. Afirmatia că țiganilor sătrari și prin extensie și gaborilor, nu le place munca, reprezenta și reprezintă o crasă stereotipie deoarece viața în sațră și periplul printre sedentari, pentru desfășurarea activităților specifice, sunt mult mai dificile decât norma de muncă fixă, desfășurată în decursul zilelor lucrătoare. O tentativă de impunere a unei treceri bruște de la un mod de viață seminomad la unul sedentar, survenite din partea autorităților, cu siguranță ar fi avut succes, însă la o analiză exhaustivă asupra consecințelor pseudo-integrării, efectuată pe considerente de ordin practic, se impunea inevitabil concluzia sedentarizarea însemna cheltuieli inerente pentru statul bolșevic, prin simplul fapt că gaborul metamorfozat în muncitor industrial sau agricol ar fi reprezentat un pariu pierdut din fașă pentru autorități, lucrurile stând pe aceleași coordonate și în privința integrării sociale și a construirii omului-nou.

De aceea prezența lor exotică în economia României contemporane, în speță a celei comuniste, a fost tolerată ca un rău necesar de teama unor complicații inutile, unor defecțiuni sociale produse de neintegrarea gaborilor, premisă valabilă în cazul tuturor neamurilor de romi tradiționaliști. Liberalizarea regimului politic după 1989 nu a avut un efect distructiv asupra codului moral și etic al gaborilor, ci dimpotrivă. Disciplina în interior s-a înăsprit ca efect al influențelor exterioare nocive. Parte integrantă a amintitului cod, ocupația este supusă acțiunii filtrului comunitar, astfel încât și teoretic și practic oportunitățile gaborilor din perspectiva ofertei de muncă sunt limitate. De aceea instalarea burlanelor și comerțul stradal reprezintă, în primul deceniu al mileniului III, activitățile de bază ale gaborilor.

Note:

1. V. Achim, op. cit., p. 123
2. idem p. 118
3. informație primită de la Mate Gabor, n. 1949, jud. Mureș, loc. Târgu-Mureș, str. Podeni, nr.13
4. idem
5. Tolnai Vilaglexicora, op. cit., p. 47
6. idem p. 48
7. H. von Wlislöcki, op. cit., p. 33
8. interviu cu Burcea Iancu, loc. Crăciunești, jud. Mureș
9. Tolnai Vilaglexicora, op. cit., p. 47
10. informație primită de la Gabor Ruski, n. 1943, loc. Crăciunești
11. interviu cu Gabor Ruski, n. 1943, loc. Crăciunești

Percepția și desfășurarea judecății țigănești la neamul romilor gabori

Judecata țigănească își găsește corespondentul aproximativ în sfaturile bătrânilor, din comunitățile rurale medievale românești, cutumele justițiare tradiționaliste datorându-și geneza dorinței comunităților de a rezolva problemele intrinseci în conformitate cu principiile specifice. Indiferent că ne referim la români sau la țigani, aceste organisme comunitare nu reprezintă un produs practic al vreunor tendințe ale colectivităților mioritice străvechi de a înfrunta autoritatea tutelară a boierului, a nobilului sau a funcționarului statului. Tendința de preluare a atribuțiilor judecătorești, de descentralizare la nivel de justiție locală medievală, este consecința rațiunilor de ordin practic, pentru eficientizarea actului judecătoresc, rațiuni coroborate de reținerile provocate de o simbioză între teama și respectul față de autoritate, de puternicii locului. Problemele minore, în speță cele care nu lezau interesele economice și autoritatea elitelor locale, evitându-se practic riscurile inutile, era de preferat a fi rezolvate în interior, fără intervenții sau supervizări extrinseci, potențării vremii, așezați pe piedestaluri intangibile, fiind percepuți implicit drept elemente inhibatoare, inabordabile, total în afara problemelor ordinare ale membrilor comunității. Oricum, în spiritul tolerării obiceiurilor locului sau ale comunităților, pentru optima funcționalitate a societății medievale și moderne, cutuma justițiară tradițională a fost acceptată tacit sau încurajată oficial de către reprezentanții autorității statului.

Într-un astfel de context general pedalarea pe originalitatea judecății țigănești reprezintă o eroare. Și în acest caz romii au fost influențați decisiv de către „ceilalți”, posibil de către români, care la rândul lor nu se pot erija în inițiatorii principiilor cutumei justițiare tradiționale, întâlnită în numeroase civilizații în istorie. Contactul istoric al țiganilor cu comunitățile rurale românești și implicit calitatea de observatori ai funcționalității acestora a avut ca rezultat preluarea esenței tradițiilor și obiceiurilor valahe, reprezintă o afirmație care se bazează pe sublinierea predilectiei contactelor cu românii, față de cel cu maghiarii sau cu germanii ardeleni, de către cronicarii sași ai secolelor XVIII-XIX. În condițiile în care acceptăm că relațiile sociale ale tradiționaliștilor reflectă corect și eficient spiritul lumii arhaice valahe, efectuarea unei paralele cu obiceiurile ancestrale ale românilor se impune de la sine în studiul dedicat normelor de drept țigănesc. În fond, fundamentul comunităților tradiționaliste îl reprezintă normele specifice, regulile condiționând atât perpetuarea grupului cât și diferite alte caracteristici comunitare legate de port, naștere, nuntă, mort etc. Cert este că drumul anistoric al țiganilor a făcut posibilă intersectarea

cu vechile obiceiuri ale majoritarilor și preluarea lor tocmai în secolul XX.

Recursul la evocarea similitudinilor, atunci când este cazul, este efectuat exclusiv cu scopul de a desluși fundamentul pe care s-a clădit dreptul țigănesc, în condițiile în care și în acest caz tematica reprezintă în sine un subiect aparte de cercetare, și nu pentru a construi un profil al vreunei prevalențe românești din acest punct de vedere. În cea ce îi privește pe țiganii gabori, cutuma justițiară nu se remarcă prin particularități sau un exotism specific. Aroma comunitară la nivel de fond este inexistentă. Cadrul general tradiționalist rom circumscrie și judecata țigănească a gaborilor. Cert este că efectul excluderii romilor, al ciuntirii pârghiilor necesare măcar iluziei unei posibile incluziuni și al menținerii istorice la periferia societății, s-a materializat și la nivelul judecării țigănești prin accentuarea tendințelor intrinseci, a retragerii sub cupola intracomunitară. Apologizarea alterității și amplificarea la extrem a percepției antagonismului mental *noi-ceilalți* face ca un străin să nu poată beneficia de dreptul de a apela la judecata romă, pentru rezolvarea unor divergențe avute cu un reprezentant al grupului, și nici onoarea de a fi judecat în calitate de acuzat de către patriarhii comunității, gaborii ghidându-se după principiul conform căruia „numai gaborii pot fi judecați de gabori”¹. Practic, comunitatea ignoră sau exonerează faptele condamnabile în interior, dacă sunt comise asupra unui individ din afara grupului, acest exclusivism manifestându-se și în privința țiganilor din alte neamuri. O problemă cu un non-gabor este una de ordin personal, nu o sincopă intervenită în angrenajul relațional al colectivității. Pacea comunitară și liniștea grupului nu este afectată sub nici o formă de un asemenea conflict. De aceea resorturile de control și protecție ale liniștii comunitare nu găsesc motivația de a se pune în mișcare.

Subsumarea judecării gaborilor ierarhizării colectivității face ca un gabor care a greșit să nu poată fi judecat decât de cel puțin cei un statut social similar, normele care-i ghidează pe gabori în viața comunitară nepermițând ca un reprezentant de vază al neamului să fie tras la răspundere de inferiorii lui pe scara socială². Vârsta reprezintă un atu pentru ca membrul venerabil al comunității să devină judecător, fără a fi o condiție *sine qua non*. Senectutea în fond înseamnă experiență, control al sentimentelor, al pulsionilor, deci poate fi o garanție a înțelepciunii. Pe de altă parte genocrația se materializează și prin faptul că gabori tineri, datorită peceții valorice a viței, pot fi judecători printre ai lor.

Judecătorii au datoria sacră de a restabili, aplicând cutumele justițiare specifice, pacea în comunitate, când contextul o cere imperios. Cutuma justițiară nu are un rol cu predilecție coercitiv, ci unul pacificator, obiectivul întregului sistem judecătoresc intracomunitar fiind acela de a

împăca părțile aflate în conflict, chiar dacă obținerea râvnitei liniști comunitare se realizează, totuși, prin pedepsirea vinovatului de către așa-zisii judecătorii de pace³.

Gaborii, ca de altfel orice grup tradiționalist de țigani, nu sesizează instanțele de judecată ale statului pentru rezolvarea divergențelor, deschiderea unui proces fiind echivalentă cu o mare rușine, deci implicat cu sancțiuni comunitare tacite datorită încălcării grave a regulilor și tabuurilor comunitare⁴. Ideea de unică autoritate justițiară a judecății țigănești este adânc implementată în mentalul colectivității și, ca urmare, romii au încredere că doar apelând la procedura supusă studiului, pot obține dreptatea, orice altă instanță judecătorească neavând competența de a rezolva divergențele dintre gabori. Substituirea judecății țigănești cu cea oficială ar fi echivalentă cu un vot de blam dat comunității și credibilității acesteia, o asemenea direcție asumată de colectivitate fiind sinonimă cu diluarea, eventual cu dispariția ei. Investirea cu autoritate a cutumei justițiare intracomunitare nu poate fi decât una absolută. Principiile etnocentrismului nu lasă nici în acest caz alternative.

De asemenea, conflictele cu străinii, indiferent de natura acestora, de gravitatea faptelor și de prejudiciile morale sau materiale, se rezolvau cu ajutorul membrilor comunității, chiar dacă pentru acest lucru se apela la forță sau violență, acest suport al grupului fiind acordat exponenților săi și în prezent, chiar dacă gaborii cultivă în prezent valori pacifiste. Desigur, pentru evitarea problemelor de acest gen, relațiile cu străinii erau și, pe alocuri, mai sunt, în rândul gaborilor, cât se poate de glaciale în profunzime, eventual calde doar la nivel superficial, contactele cu ceilalți limitându-se în general la prestarea de activități meșteșugărești, iar mai nou la relații comerciale. Cu toate acestea se permit excepții de la regulă, însă prietenii cu majoritarii sunt permise a se manifesta într-un cadru particular, nu unul general care ar zgândării sensibilitatea comunitară. Paradoxal, deși nu apelează la organele justiției statului ca mijloc de a obține dreptatea, gaborii respectă legile și evită încălcarea acestora. Un gabor „care a făcut pușcărie” indiferent de context, chiar dacă „își apăra familia sau a accidentat pe cineva din greșeală” își pierde respectul comunitar⁵. Relaționarea cu indivizi din exterior se consideră că impregnează inevitabil conștiința gaborului cu material psihologic alogen, neexistând o modalitate de profilaxie stabilă de spiritul colectiv. Normele juridice și pârghiile de manifestare coercitivă a autorității statului sunt percepute ca tabuuri, respectate pentru a evita oprobiul public și datorită convingerilor în principiile sistemului legislativ oficial, chiar dacă, la nivel practic, conceptul de justiție statală ca mod de rezolvare a litigiilor, cu persoane din interior, nu există pentru țigani în cauză.

Gaborii au o percepție corectă a existenței unei relații de condiționalitate între reticența neamului față de autoritățile statului și secolele de persecuție îndurate de strămoșii țiganilor și desigur ai gaborilor, în mentalul colectiv persistând ideea de respingere din partea celor care aplicau legea, astfel că „gaborii au înființat judecata țigănească pe timpul Austro-Ungariei, pentru că îi băteau și îi înjurau jendarii, dacă mergeau la tribunal”⁶. Fără a analiza lipsa de concordanță cu realitatea istorică, în condițiile în care judecata țigănească are evident rădăcini cu mult mai vechi, iar perioada genezei gaborilor nu poate fi stabilită, rămâne viabilă depistarea la nivel de fond a cauzelor determinante în accentuarea etnocentrismului comunitar și a autoizolării grupului, respectiv raportul legiuitor-țigan.

Istorismul, ca de altfel și retragerea în anistorie a romilor, explică principiile caracterului indisolubil al legăturilor dintre comunitate și cutuma justițiară. Centrismul și gratularea cu infailibilitate a sistemului judiciar intern nu este consecința unei relaționării provenite din sfera unei funcționalități specifice unei colectivități idealizate. Practic teama de forțele extrinseci a produs progresiv sudura neamului, în unitatea de grup găsimu-și împlinirea și instinctul de conservare și de autoprotecție al șatreilor nomade. Aceste tendințe intrinseci au cimentat conștiința de forță a colectivității, indisolubil legată de pacea comunitară, la orice neam de țigani și nu doar la gabori. Cea mai mică defecțiune în mecanismul relațiilor pașnice dintre membrii, orice situație tensionată în viziunea colectivității este percepută ca fiind sinonimă cu un atentat la integritatea grupului. Practic actul de justiție este subordonat principiului obținerii păcii, iar cutuma în sine reprezintă forma exterioară de exprimare a dorinței de stabilitate. De aceea, după convocarea judecării țigănești, apropiații părților aflate în litigiu încearcă împăcarea amiabilă a acestora, încercându-se a se evita procesul și probarea funcționalității autorității completului de judecată, fapt care certifică practic existența unor probleme în interiorul grupului⁷. Oficializarea divergențelor, în urma eșecului reconcilierii dintre acuzat și acuzator, determină mobilizarea comunității, astfel încât membrii colectivității se întrunesc, la o dată prestabilită, pentru a fi martori în speță la stingerea conflictului și reinstaurarea liniștii, adică la rezolvarea problemelor, pe baza principiilor dreptății țigănești, nu dintre doi membrii sau două familii ale neamului, ci ale întregii colectivități.

Relațiile din sfera patriarhatului caracteristice neamului se manifestă și prin faptul că singurul care poate convoca judecata țigănească este bărbatul, inclusiv în situația ipotetică în care propria-i nevastă este „acuzată pe nedrept că a greșit cu altul, și chiar femeia vrea să demonstreze gaborilor că nu e adevărat, ca să nu o vorbească pe la spate lumea, pe ea și pe familia

ei”⁸. În ciuda statutului social periferic al femeii, în colectivitatea supusă studiului, aceasta se poate apăra și își poate exprima poziția față de o acuzație nefondată⁹. Judecata tradițională, dat fiind specificul neamului, nu are un caracter intim, problemele, indiferent de natura lor, fiind discutate pe larg în cadrul procesului. Cutuma justițiară provoacă un interes general în comunitate, acaparând atenția grupului, iar această monopolizare de energii sociale transformă problema din una cu caracter personal, în una cu caracter general, metamorfoză care constituie un pilon al unității, liniștii, perpetuării comunității romilor gabori.

Procedura tradițională pretinde ca structura ierarhică, specifică grupului, să se regăsească și în modul de dispunere teritorială a asistenței la procesul desfășurat sub cerul liber, asistență formată exclusiv din gabori, și anume organizarea unui cerc în care primele rânduri sunt ocupate de bărbați, dispuși la rândul lor, în teritoriu, în funcție de importanța pe care o dețin aceștia în colectivitate, în spatele acestora, la periferia cercului, stând femeile și copiii, ultimii fiind, și prin această modalitate, familiarizați de mici cu obiceiurile gaborilor¹⁰. Întreruperea bruscă a unui vorbitor cu prestigiu reprezintă o gravă eroare și „este o mare rușine pentru gaborul care face asta”¹¹, dovedind o crasă lipsă de respect. Cu toate acestea este permisă, atunci când contextul o cere, o alocuțiune din asistență, în condițiile în care se utilizează un întreg bagaj comunitar de formule clasice de politețe, prin care vorbitorul își exprimă profundul respect pentru judecători și privitori, scuzându-și astfel întreruperea inoportună, după care își exprimă poziția în calitate de participant direct la evenimentele judecate „adică spune ce a văzut el, nu altceva, că nu i s-a cerut părerea”¹².

Complețul de judecată, nu cuprinde un număr fix de membrii, acesta oscilând în funcție de statutul social și forța financiară a părților aflate în litigiu, însă „trebuie să fie minim trei judecători”¹³, numărul maxim de al acestora fiind de unsprezece. Pentru optima funcționalitate a cutumei justițiare numărul judecătorilor nu poate fi cu soț. Cu statutul de judecător sunt investiți doar reprezentanții elitelor neamului, personalități care se bucură de apreciere, respect, credibilitate și au autoritate morală asupra celorlalți membrii ai colectivității, această investire fiind condiționată și de apartenența la o familie bună, cu forță economică. Practic pentru a fi judecător și pentru „ca să fii cineva între gabori îți trebuie nume, valoare și bani”¹⁴. Calitatea de judecător reprezintă corolarul respectului de care beneficiază gaborul, astfel că numărul judecătorilor este extrem de mic, raportat, desigur, la numărul total al membrilor comunității și este de la sine înțeles că retragerea investirii este indisolubil legată de pierderea prestigiului, retrogradarea efectuându-se de asemenea tacit, ca în orice comunitate care nu este ghidată de reguli scrise, ci de norme morale

transmise de la o generație la alta pe cale orală, și este consecința unei greșeli grave.

Memoria colectivă consemnează faptul că până la începutul secolului XX, doar unui grup restrâns de gabori le revenea onoarea și obligația de a stinge conflictele dintre romi, în cadrul cutumei justițiare tradiționale. Această formă de aplicare a voinței comunitare a fost posibilă, ca și în cazul recunoașterii unui lider unic, în intervalul temporal în care gaborii sătrari nomazi au iernat în zona localității Trei Sate¹⁵, iar grupul era *vollens-nollens* silit de împrejurări să investească de facto un grup de indivizi cu o autoritate justițiară unitară, dată fiind interacțiunea fizică de câteva luni între membrii neamului. Un grup numeros de indivizi era în pericol de a aluneca înspre haos, fără un asemenea mecanism intern, care să contrabalanseze entropia. În momentul în care gaborii s-au sedentarizat, sau mai bine zis semisedentarizat, construindu-și case în localitățile Crăciunești, Budiu, Cocoși sau Hărțău, grupul elitist de judecători într-o primă fază s-a dispersat, după care a înregistrat o evoluție numerică ascendentă, respectând caracterul electiv și ereditar al calității de judecător. În cadrul comunităților locale s-au format astfel de mici nuclee ale autorității, formate din elitele locului, care formal recunoșteau și recunosc autoritatea morală a Crăciuneștiului. În perioada interbelică numărul judecătorilor nu face un salt spectaculos. Arealul restrâns nu impunea un asemenea proces. Lucrurile s-au modificat radical însă după al doilea război mondial odată cu migrația gaborilor și stabilirea acestora în diferite orașe ale Transilvaniei, și nu numai, fapt care a determinat dispersarea ireversibilă a grupului de judecători care, datorită extinderii zonei de habitat și a creșterii numerice, și-a pierdut ireversibil unitatea. Astfel, fiecare comunitate locală a fost nevoită, pe considerații de ordin practic, să-și creeze și să-și investească cu autoritate o celulă proprie de judecători, care să rezolvă pe plan local problemele majore ale grupării aflate în sfera de influență și să anuleze tendințele centrifuge, respectiv instaurarea anarhiei.

Creșterea constantă a numărului de judecători nu a determinat, până în prezent, alterarea cutumei justițiare specifice, dar a impus o ierarhizare firească a judecătorilor, în funcție de „rang, familie și localitatea de unde îi sunt strămoșii”, astfel încât, dacă este cazul și „au probleme de rezolvat, îi judecă judecătorii mari din Crăciunești, Budiu sau alte sate”, însă „gaborii de cel mai mare rang nu puteau și nu pot fi judecați, decât de Dumnezeu”¹⁶. Evident ultima afirmație reprezintă o exagerare în condițiile în care comunitatea are forța de a retrace investitura în condițiile unor greșeli de neiertat ale elitelor. Liderii comunităților de gabori devin infailibili, în momentul în care li se acordă autoritatea justițiară, însă absolutismul și infailibilitatea sunt circumscrise regulilor neamului.

Pe de altă parte infailibilitatea, care se manifesta în trecut în toate domeniile vieții sociale nomade și aspectele derivate din ierarhia caracteristică gaborilor, s-a adaptat noilor realități ale modernismului sedentar, prin metamorfoza autorității reale, palpabile, într-o autoritate morală bazată pe respectul impus de rangul elitei: „cum să-l judec eu pe cel mai mare dintre gabori? Nu-i voie așa ceva”¹⁷.

Valoarea judecătorilor impune și recunoașterea materială a meritelor acestora în sensul că sunt plătiți, pentru participarea la judecata țigănească, cu sume ale căror consistență crește direct proporțional cu statutul social și forța economică a celor care solicită procesul tradițional și, nu în ultimul rând, cu natura litigiului, astfel că „se poate ajunge și la peste zece mii de euro de judecător”¹⁸. Această formă de remunerare a celor care aplică legea arhaică este cunoscută în cadrul neamului cu apelativul de mită, termenului lipsindu-i desigur forma semantică consacrată, toate cheltuielile legate de proces, inclusiv cele colaterale, respectiv masă, transport, cazare, fiind suportate de către reclamant, care achită sumele, cerute de judecători, înainte de începerea procesului.

În privința modului de desfășurare a cutumei justițiare, tradiția s-a conservat atât ca formă, cât și ca fond, procedura impunând judecătorilor alegerea unui președinte, care coordonează desfășurarea procesului, ceilalți judecători având în primul rând rolul de jurați, cu mențiunea că au dreptul și chiar obligația de a adresa întrebări părților aflate în conflict¹⁹. Fiecare dintre părți sunt reprezentate de un avocat, „ales dintre apropiații familiei, de rang cât mai mare și mai bine văzut decât cel pe care îl apără” iar, rolul acestuia este de intermediar între judecători și cel pe care-l reprezintă, de garant al valorii clientului său în fața comunității și, nu în ultimul rând, de interpus între cele două părți, aflate în conflict, deoarece prin simpla sa prezență îi impune părții adverse o atitudine conciliatoare și reprimarea instinctelor agresive²⁰. Practic, indiferent de natura conflictului, tratarea cu lipsă de respect a celeilalte părți este taxată de comunitate și judecători, fiind percepută ca o persiflare la adresa statutului social comunitar al garantului, în speță avocatului: „vinovatul sau nevinovatul nu se ceartă între ei, că imediat zice avocatul: *ce tu te cerți cu mine?* Și atunci trebuie să tacă, că-i rușine mare. Dacă au avocați, nici nu vorbesc unul cu altul”²¹.

Avocatul apărării, garant al clientului său, își asumă un rol ingrat în cadrul derulării cutumei justițiare, deoarece apărarea unui individ, ce a comis o gravă greșală din punct de vedere al grupului, considerat aprioric vinovat de colectivitate, indiferent de hotărârea judecătorilor (săvârșirea dreptăți este relativă în multe situații pentru că depinde mult de jurământul țigănesc, efectuat după un ritual care va fi analizat pe larg mai târziu) poate determina deteriorarea prestigiului, mai ales dacă vinovatul, în ciuda

evidențelor, își va susține pe durata procesului nevinovăția. Practic „riști să pierzi rangul, dacă aperi un mincinos”²². Pe de altă parte acuzatul beneficiază de prezumția de nevinovăție, așa că indiferent de faptă inculpatul are dreptul la un proces complet și implicit la un avocat care să-l apere.

Judecata țigănească debutează la începutul zilei, imediat după răsăritul soarelui, judecătorii fiind cei care deschid cutuma justițiară, utilizând desigur formule tip, procedura impunând o introducere graduală în subiect, discuțiile axându-se pe probleme generale ale comunității²³. Treptat însă, după epuizarea introducerii, unul dintre judecători, de obicei cel investit cu statutul de președinte, prezintă asistenței motivația întrunirii, nu înainte de o ultimă tentativă de a împăca pe cale amiabilă părțile²⁴. După eșuarea acestei ultime șanse de soluționare a conflictului, este declarată începerea judecății țigănești.

Președintele este cel care alege primul vorbitor, adresându-i acestuia o serie de întrebări legate de litigiu, iar cel cărui i se dă cuvântul, de cele mai multe ori, este avocatul apărării, care expune pe larg asistenței trăsăturile de caracter și meritele acuzatului, după care acuzarea se va referi pe larg la natura litigiului, evitând amănuntele²⁵. După această etapă introductivă, reprezentanții juriului vor diseca în profunzime datele problemei, fiind interpellate, în funcție de inspirația de moment, atât părțile implicate în proces, cât și martorii acestora, un factor cu caracter decisiv, în adoptarea hotărârii finale de către jurați, reprezentându-l pledoaria avocaților.

Judecătorii au obligația morală de a urmări cu atenție nedisimulată și spiciurile acestora, adevărate capodopere oratorice din perspectiva comunității, mai ales că nimic nu se consemnează scriptic, precum și declarațiile reclamantului, ale acuzatului și după cum s-a menționat, a martorilor, adresându-le pe baza acestora o serie de întrebări²⁶, pentru o edificare cât mai temeinică asupra datelor problemei sau pentru elucidarea unor aspecte contradictorii ale declarațiilor. Martorii, la rândul lor, nu pot fi contestați de către nici una dintre cele două părți, neținându-se cont nici de existența unor relații de rudenie cu cei implicați în litigiu, în virtutea considerentului că la „judecata țigănească nu se minte”²⁷. Aceștia și chiar avocații, nu sunt indispensabili derulării judecății țigănești, rămânând la libera alegere a părților dacă apelează la aceștia, în funcție și de natura litigiului. Judecătorii au misiunea de a soluționa „jigniri, furturi, neînțelegeri la avere sau la bani, furturi de fete, înșelări între soți, și altele. La noi nu există, din moși strămoși, crime sau violuri. Oricum, și dacă ar fi, nu s-ar judeca pentru că nu există rușine mai mare, decât să nu se mărite față o gaboreasă”²⁸.

După finalizarea audierilor, urmează dacă este cazul, unul dintre momentele cheie ale procesului, respectiv prestarea jurământului țigănesc. Efectuat în fața reprezentanților comunității acesta are un caracter sacru, și ca urmare „gaborul care jură este obligat să spună tot adevărul”²⁹, deoarece în caz contrar se crede că jurământul strâmb se metamorfozează într-un blestem extrem de periculos pentru familie, copii, și pentru cel care a îndrăznit să ia în derizoriu acest act ritualic. Sacralitatea jurământului pentru gabori face ca numai un individ inconștient să denatureze sub jurământ adevărul și din acest motiv, „cel care se știe cu musca pe căciulă își recunoaște vina”³⁰, evitând astfel să devină o victimă a forțelor malefice.

Jurământul a constituit un element ritualic fundamental și în cadrul cutumei justițiare din comunitățile arhaice românești. Dreptatea se împărțea în funcție de jurământul prestat de împrecinat sau de împrecinați. Interesant este că la români părțile implicate în litigiu puteau contrabalansa hotărârea factorilor de decizie în favoarea lor prin aducerea unui număr dublu de jurători, care să jure în favoarea sa, față de numărul celor care au jurat în favoarea oponentului său, băătălia putându-se derula între părți după principiile progresiei geometrice. Femeile nu putea fi jurători, ci doar martori, punându-se la dispoziția factorilor de justiție comunitară. Jurământul fals era pedepsit, documentele istorice referindu-se la amenzi ce constau în confiscarea unui anumit număr de boi de la fiecare jurător bănuit că a jurat strâmb, aceștia primindu-și boi înapoi dacă ulterior se dovedea că jurământul. În perioada feudală, și nu numai, satele românești se ghidau după „legea țării” sau „obiceiul pământului”, în completare la „pravilele împărătești” și „pravilele boierești”, puterea legislativă supremă având-o „sfatul bătrânilor”, care se constituia ori de câte ori era solicitat de o nevoie presantă vicinală. Judecata bătrânilor îmbrăca la români două forme relativ distincte, în funcție de locul, timpul și tehnica derulării lor. Astfel „judecata la hotare” se desfășura la hotarele moșiei satești, sub un pom cu o profundă încărcătură spirituală pentru comunitate unde conform tradiției, se adunau periodic sau ocazional, bătrânii satului. În ziua destinată judecății, aceștia veneau dimineața, luau loc în cerc pe cioate de lemn sau pe bolovani. Sfatul asculta părțile aflate în conflict, apoi martorii după care chibzuiau pe marginea hotărârii, care rezolva litigiile legate de posesia asupra pământului. Astfel actul de justiție stabilit la hotare a devenit „hotărârea bătrânilor”. Cea de-a doua formă de judecată specifică românilor, se realiza în interiorul satului, fie în pragul bisericii, derulat doar între bătrâni, fie în vatra satului, la care participa întreaga comunitate satească, actul de justiție țigănească prezentând evident similitudini cu această din urma formă de judecată, în condițiile în care nu se raportau ca nomazi la limite teritoriale, iar judecata

țigănească reprezintă o acțiune la care participă întreaga colectivitate și nu doar un grup restrâns de indivizi.

În cea ce privește judecata țigănească la gabori, în situația deloc ipotetică în care un gabor pătează prin minciună jurământul țigănesc comunitatea îl va sancționa ulterior prin marginalizarea și anularea statutului social, atât datorită minciunii, care nu se uită și nu se iartă, cât și blestemului care planează asupra mincinosului și familiei sale. Practic, în anumite litigii, colectivitatea acordă anticipat verdicte, această caracteristică comunitară făcând posibilă și acordarea de pedepse în condițiile în care judecătorii se află în imposibilitatea de a sancționa după merit făptuitorul, datorită prestării jurământului sacru de către acesta din urmă. Comunitatea își asumă și în acest caz, rolul de supervisor, de justițiar, în scopul de a conserva și a menține nealterate principiile morale definitorii ale neamului, pedepsindu-l pe cel vinovat de denaturarea adevărului țigănesc. Trebuie menționat faptul că jurământul nu poate fi contestat sau comentat de către gaborii prezenți la proces, indiferent de rezervele pe care le au față de autenticitatea actului, deci, formal și doar la nivel teoretic, legământul reprezintă, prin prisma ochilor critici ai asistenței, momentul de maximă sinceritate al procesului³¹. De asemenea, pentru a-și demonstra bunele intenții, nepărtinirea, corectitudinea, incoruptibilitatea, judecătorii sunt siliți de regulile arhaice să presteze jurământul țigănesc, având autoritatea de a pretinde martorilor prestarea actului ritualic, dacă din punctul lor de vedere este cazul, pentru ca mărturiile acestora să aibă credibilitate sau măcar să fie luate în considerare de către membrii juriului³².

Actul în sine autentifică buna credință a indivizilor implicați în proces. Fără conștiința sacralității ritualului, justiția intrinsecă nu ar mai fi imuabilă, iar alunecarea în derizoriu a procesului arhaic ar provoca implozia principiilor care coagulează neamul. Forța coercitivă intrinsecă contrabalansează spiritul centrifug accelerat de modernitate, nociv pentru sistemul de valori. Acest sistem de valori evocat a generat de altfel jurământul țigănesc și nu viceversa, legământul tradițional nefiind factorul care a determinat creionarea sistemului de valori, ci fundamentul acestuia, rolul actului ritualic fiind de a soluționa situații contradictorii, ce depășesc limitele de competență a judecătorilor aflați în impas, după epuizarea procedurii de ascultare a părților și martorilor. Astfel, jurământul arhaic, nu reprezintă o etapă în derularea procesului, ci un ultimatum acordat minciunii, o metodă extremă de descifrare a situațiilor ambigue și de identificare a

adevărului, metodă folosită în situații extraordinare de către comunitate, un mod de depășire a unei crize survenite în rezolvarea litigiului, datorată unor semne de întrebare existente după analiza probelor și ale declarațiilor.

Pe de altă parte, în condițiile în care jurământul țigănesc nu este prestat doar în cazuri limită, ci și de către orice membru al colectivității, căruia „i-au ieșit vorbe”³³, în legătură cu un posibil adulter, furt etc., și dorește alungarea oricărei îndoieli din ochii critici ai comunității și reabilitarea totală, ca persoană demnă de respectul cuvenit, automat actul ritualic are și rolul de a anula calomniile, persoanei lezate fiindu-i imaculată onoarea, deoarece „o femeie sau un bărbat de care se zice că ar fi greșit cu altul sau alta, dacă face jurământul înseamnă că nu are nici o vină”³⁴.

Necesitatea sincerității totale a celui implicat în ritual, deoarece în caz contrar „blestemul se abate peste mincinos”³⁵, face marea majoritate a problemelor dintre gabori să își găsească rezolvarea în momentul în care cei implicați în proces sunt forțați să presteze jurământul țigănesc: „când este de jurat, vinovatul nu jură pentru că este periculos”³⁶. Convingerea că denaturarea ritualului atrage ca un magnet nenorocirile asupra mincinoșilor și apropiaților săi este adânc întipărită în mentalul colectiv, astfel că subiecții abordați în redactarea lucrării au susținut că toate cazurile de minciună s-au încheiat în mod tragic, superstiția protejând actul ritualic de desacralizare și judecata gaborilor de pericolul diluării.

Jurământul țigănesc se execută după reguli prestabilite, care combină elemente ritualice, care au rolul de suport al credibilității și al depistării adevărului, cu cele a căror menire este de a atrage forțele malefice, ca o compensație a minciunii: „se ia o bătă, se ascute la un capăt și se face la celălalt capăt al ei o cruce, iar peste cruce se sfarmă pită și sare. Băta se împlântă în mijlocul țiganilor. Jurământul se face în genunchi cu fața la soare. Se jură cu patru degete încrucișate, două de la stânga două de la dreapta, peste crucea de la bătă. Jurământul se face pe familie, pe nepoți, pe frați, pe părinți. Pe ce ai tu mai scump! Judecătorii îți zic pe ce să te juri și tu aia faci. Dacă nu, înseamnă că minți”³⁷. Dubiile amplifică complexitatea jurământului, creșterea progresivă a arealului afectat de minciună dorindu-se a fi antiparticulara acesteia. Ca urmare în jurământul propriu-zis un loc central îl ocupă familia, evident datorită semnificației acesteia pentru gabor, a profundelor legături emoționale cu membrii familiei și, ca urmare, apropiații sunt integrați în ecuația derulării cutumei justițiară ca un element indispensabil în aflarea dreptății, „pentru că pe familie nu se minte”³⁸.

Legământul sacru constituie în principiu un certificat de garanție pentru comunitate a faptului că s-a făcut dreptatea țigănească și implicit s-a restabilit pacea în comunitate, în fond obiectivul acestui organism de control social intracomunitar, propria lor istorie învățându-i pe gabori să nu își irosească fără rost energiile în vendete, certuri sau dușmăanii: „judecătorii cam știu ce s-a întâmplat și ei vor în primul rând să spele rușinea

vinovatului în fața gaborilor și să facă dreptate și pace între țigani că n-are rost să se răzbune unul pe altul, și la sfârșitul judecății zic *Hai să facem pace!* Dacă se vede pe tine că-ți pare rău, te mai iartă. Dacă ești căpos, și nu îți recunoști greșeala, atunci te pun ei la punct”³⁹. Exprimarea regretelor demonstrează în fond că individul acceptă în continuare tutela spiritului comunitar. Tratarea cu dezinteres a rolului de supervisor al grupului, îl scoate pe cale naturală în exteriorul grupului, ghidat de conștiința colectivă, ca în orice tip de cultură a rușinii, și nu de una individuală.

După prestarea jurământului părțile sunt silite să îngroape măcar formal securea războiului, strângându-și mâinile, într-un gest simbol al caracterului indivizibil și indestructibil al legăturilor intracomunitare. Consumarea jurământului oficializează de asemenea și încheierea cercetărilor judecătorești, punct culminant după atingerea căruia nu se mai adresează întrebări nici unui individ, implicat direct sau indirect în litigiu, trecându-se la etapă finală a judecății țigănești, respectiv stabilirea verdictului, care se stabilește în condițiile în care, persoanele aflate în litigiu, nu s-au împăcat după prestarea jurământului de către una dintre părți: „la sfârșit, ce omul a jurat, te întreabă dacă ești mulțumit! Dacă nu, te împacă ei”⁴⁰. Practic șansa unei împăcări a părților este oferită atât la începutul judecății, cât și la finalul acesteia. O stingere de comun acord a conflictului, fără intervenția completului de judecată, reprezintă un semnal mult mai clar în direcția restabilirii păcii comunitare. Impunerea de către judecători a păcii poate lăsa frustrări și resentimente pe termen lung, nocive liniștii grupului. Consensul asupra finalului este preferat acceptării unui verdict.

Verdictul este rezultatul unei deliberări, fără o durată prestabilită de timp, a membrilor juriului, care își reamintesc unul altuia declarațiile martorilor, a avocaților, astfel încât, pe baza detaliilor prezentate, să se ajungă la dreptatea țigănească. Judecătorii trebuie să realizeze un consens total, asupra fiecărei probleme discutate, în cadrul unei ședințe de deliberare, cu caracter intim, ferite de ochi curioșilor, unde, pe baza celor auzite în cadrul desfășurării cutumei justițiare și, cel puțin teoretic, întipărite în memorie, trag concluzii logice, fac o serie de raționamente și deducții logice, al căror corolar îl reprezintă tocmai dreptatea țigănească⁴¹. Stabilirea verdictului se efectuează prin consens, un singur judecător, de altă părere, fiind suficient pentru prelungirea deliberărilor și, în final „spargerea judecății”, ceea ce presupune plecarea tuturor participanților, pasivi sau activi, la cutuma justițiară la casele lor, după ce în prealabil sunt anunțați oficial că membrii juriului nu au adoptat o concluzie, care să se bucure de unanimitate, deci discuțiile pe marginea procesului se vor prelungi, iar data la care se va da verdictul va fi făcută publică ulterior⁴².

Într-o astfel de situație judecata țigănească „nu se sparge, și poate ține și câteva săptămâni, până se înțeleg între ei”⁴³, însă în această ultimă situație, judecătorii nu au dreptul să intre în contact, direct sau indirect, cu vreuna dintre cele două părți, desigur pentru a se evita influențarea sau coruperea juraților. Nerealizarea consensului, în cazul gaborilor conform memoriei colective o situație ipotetică, determină declararea incapacității judecătorilor de a ajunge la un numitor comun, astfel încât se impune o nouă organizare a cutumei justițiare, fără ca vreuna dintre cele două părți să plătească jurații⁴⁴. În condiții normale, în care membrii juriului sunt pe aceeași lungime de undă, se stabilește concret și coerent vinovăția acuzatului, respectiv capetele de acuzare dovedite, precum și acuzele nefondate, însoțite de o explicație amănunțită efectuată în fața comunității pe marginea nulității lor, după care, indiferent de timpul alocat dezbaterilor, este anunțată oficial reluarea cutumei justițiare, ce intră în etapa sa finală, respectiv anunțarea verdictului.

În cadrul pronunțării verdictului, judecătorii fac apel la toată arta gongorică de care dispun, pentru a convinge asistența de logica raționamentelor, de motivația abordării acuzelor de pe anumite poziții, de temeinicia hotărârilor luate, în virtutea respectării principiilor aplicării dreptății țigănești. Membrii juriului se străduiesc să emită judecăți de valoare, dovedind gaborilor că posedă abilități în exprimare, perspicacitate deductivă, că au experiență ca judecători, în fond că merită încrederea cu care au fost investiți. Fiind reprezentanți ai unei culturi a rușinii, gaborii pun mare preț pe vorbe, în general, și pe vorbele meșteșugite, în special, astfel că talentul oratoric reprezintă un mijloc, deloc insignifiant, de triere a valorilor: „ca să fii respectat trebuie să știi să le vorbești țiganilor. Că doar nu poți să îi faci să te asculte cu bătaia”⁴⁵. Oricum pe parcursul derulării cutumei justițiare, judecătorii obțin un nou certificat de garanție a propriei valori, a influenței pe care o au printre gabori, deoarece „cuvântul lor este ascultat”⁴⁶, și din acest motiv fiecare dintre jurați vorbesc pe rând asistenței, utilizând formule de respect la adresa judecătorului care îi dă cuvântul, astfel încât să nu rămână neelucidat nici un aspect al datelor problemei care a generat divergențele.

Verdictul este adus la cunoștința comunității utilizând o tonalitate adecvată, care să impună respect și, în același timp, să dea sentimentul asistenței că se bucură de apreciere din partea vorbitorului, fie președintele juriului, fie un simplu membru al acestuia. Sancțiunile aplicate vinovaților pot fi în prezent la gabori de două tipuri, respectiv morale sau financiare, respectiv plata unor despăgubiri civile în bani, aur sau obiecte valoroase din punct de vedere material pentru gabori⁴⁷, pedeapsa extremă a excluderii din comunitate, caracteristică altor neamuri de romi, precum și țiganilor

transilvăneni din secolul XIX⁴⁸, nefiind măcar reținută de subiecții intervievați ca formă aplicată de sancționare a unor delict grave, deși această măsură drastică este stipulată în codul regulile nescrise ale dreptului țigănesc al gaborilor.

Funcționabilă deci doar la nivel teoretic, pedeapsa exilării și etichetării vinovatului ipotetic cu statutul de paria pentru comunitate reprezintă totuși un garant important al conservării relațiilor arhaice dintre membrii colectivității, care le dă siguranța că dețin controlul asupra unor pârghii necesare executării unui proces de profilaxie morală în cadrul neamului. Oricum factorul coercitiv precum și pedepsele intracomunitare nu se remarcă prin duritate. Modernizarea a modificat decisiv regimul și diversitatea pedepselor, care afectează moral și nu fizic individul.

Evoluția este oarecum surprinzătoare în condițiile în care și azi în diferite neamuri de țigani români se practică de exemplu biciuirea vinovaților, legați la stâlpul infamiei, iar în vechile comunități de romi transilvăneni juzii, cnezii sau voievozii grupurilor de țigani aveau, ca și liderii majorităților, drept de viață și de moarte asupra supușilor, la fel ca și omologii lor români. De altfel în comunitățile arhaice românești pedepsele aplicate pentru abateri de la regulile locului erau diverse, pedepsele „județului ăl mic” fiind muștrarea, ostracizarea, despăgubirea sau bătaia. În cea ce privește „județul ăl mare” lucrurile se complicau întrucât era periclitată întreaga comunitate rurală, aplica pedepse dure cum ar fi crâncenarea, înfierarea, mutilarea mâinii, aplicată de bătrâni celor vinovați de crime, sau lapidarea.

Pedeapsa aplicată cu predilecție de gaborii contemporani este amenda, vinovatul fiind nevoit să achite despăgubiri materiale persoanei lezate, o modalitate eficientă de rezolvare a unui litigiu ajuns la judecata țigănească, în condițiile în care sancțiunile morale șifonează profund orgoliul individului și al familiei lui. Sentimentul de jenă, generat de critică, înseamnă foarte mult pentru gabori, a căror cultură promovează sub toate aspectele ideea de rușine față de comunitate: „Nu-i mai rușine pentru gabor, decât să fie făcut de răs la judecată”⁴⁹. Muștrarea se execută, în fața asistenței, fără nici un fel de menajamente, iar cel supus oprobiului public este obligat să adopte o atitudine smerită, pentru a dovedi că este receptiv la rezervele colectivității față de faptele sale reprobabile și că își asumă faptul că a reprezentat veriga slabă în cadrul mecanismului funcțional comunitar. În cadrul judecării litigiilor care nu presupun aplicarea sancțiunilor morale, cum ar fi conflicte legate de diferite moșteniri, partajul de avere, neînțelegeri în privința banilor și a altor bunuri materiale etc., după pronunțarea verdictului, părțile sunt consultate de judecători cu privire la justetea hotărârilor luate, filtrate prin definiție prin subiectivismul specific

fiecărui individ, iar „dacă sunt mulțumite”, adică își declară public acordul cu justetea măsurilor luate, disputa se va finaliza cu aplicarea hotărârii judecătorilor: „Tata a moștenit de la bunicul meu un pahar foarte valoros. Era băiatul cel mare și la moștenire, la noi, la gabori, este favorizat. Fratele mai mic a lui tata a primit două pahare, nu așa valoroase. A fost nemulțumit și o chemat judecata țigănească. Acolo, numai cu minciuni a umblat și pentru împăcare tata o fost obligat să plătească 40.000 de lei despăgubiri, pentru că a dat mulțumire hotărârii judecătorilor. După aia i-a părut rău, dar n-a mai avut ce face. Oricum paharul lui l-a vândut cu 1.700.000 de lei”⁵⁰.

În condițiile în care una dintre cele două părți consideră că măsurile juraților nu-și găsesc justificare morală în legile dreptului țigănesc, aceasta își declară public insatisfacția cu privire la modalitățile de soluționare a litigiului, precum și dorința expresă de a face recurs. Rejudecarea cazului urmează aceeași procedură, cu deosebirea că vor fi alți judecători, iar sumele cerute de către aceștia, respectiv mita, vor fi mult mai consistente: „Poți face recursuri câte vrei, dar te costă! De la judecată la judecată tot mai mult plătești mita. Și la recurs cam tot așa ești judecat, numai că pierzi bani mai mulți. Dreptatea țigănească, îi dreptate! Nu prea găsești alți gabori, să-ți faci pe plac”⁵¹. Evident un recurs soluționat altfel ar amplifica problemele survenite în cadrul grupului. Râvnita pace comunitară exclude din angrenajul comunitar asemenea situații. Nu doar cutuma justițiară s-ar confrunta cu pericolul devalorizării, ci ar fi afectat și prestigiul judecătorilor din primul proces, în virtutea faptului că modificarea sentinței implică și comiterea unei erori din partea primilor. Încurajată, o asemenea situație ar târî comunitatea într-un cerc vicios, nociv pe termen lung solidarității neamului. Ca urmare în mod normal recursurile sunt din start condamnate la eșecuri lamentabile și la producerea de alte insatisfacții nemulțumitului, care în fond plătește insurgența față de autoritățile colectivității.

Sentințele judecătorești, în condițiile în care ambele părți au acceptat verdictul, nu mai pot fi ulterior contestate, iar plata sumelor impuse de către juriu, sub forma despăgubirilor civile, se poate efectua pe loc în fața asistenței, victima fiind astfel „îndreptățită și pacea făcută între țigani”⁵². Dacă partea amendată nu este solvabilă, se stabilește la libera înțelegere un termen limită pentru efectuarea plăților, depășirea acestuia determinând creșterea sumei datorită „dobânzilor pentru întârziere”⁵³, stabilite de judecători după pronunțarea verdictului. Respectarea sancțiunilor este obligatorie, nefiind lăsat loc pentru alternative sau pentru libertatea de a alege, comunitatea fiind inflexibilă și din acest punct de vedere: „Ce zic bătrânii este lege și nu există să nu respecti ce au hotărât ei”⁵⁴. Problemele se ivesc în condițiile tergiversării achitării datorilor, amânarea nepunând la îndoială caracterul sacrosanct al deciziei

juducătorești.

Conform regulilor nescrise ale neamului, întârzierea la nesfârșit a momentului achitării obligațiilor materiale impuse de judecători, acordă dreptul creditorului de a răpi un membru al familiei debitorului, drept gaj contra datoriilor aferente, logica îndemnându-ne să concluzionăm că grupul s-a confruntat cu astfel de situații pe parcursul evoluției sale, din moment ce există acest procedeu de rezolvare a situațiilor extreme: „Nu ți se plătește, poți lua pe cineva din familie nevastă, băiat, fată... și atunci sigur dau bani. Persoana răpită este tratată cu respect, numai că este păzită și nu poate pleca acasă. Îi ca un fel de sclavă, că de obicei se fură femeile... le pune la muncă, le dă mâncare, dar nu-și bate nimeni joc de ea. Sora mea a fost luată, pentru că tata după ce a cumpărat un pahar, o trebuit să plătească intermediarului 50.000 de lei pe vremea comuniștilor. Că așa or zis bătrânii la judecată. Tata n-o prea vrut să plătească, așa că i-au luat fata. Imediat tata a împrumutat banii, și-a adunat câteva neamuri, și-a plecat după sora mea. Dacă îi făceau ceva era moarte de om. O plătit și i-or dat-o înapoi. Până la urmă s-au înțeles și n-a mai dat dobândă”⁵⁵. Această metodă ultimativă, ca procedeu de intimidare a debitorului, ultimatum ce obligă membrul rău platnic al grupului să-și achite îndatoririle bănești, este posibil să se fi manifestat, ca procedură inclusă în dreptul țigănesc nomad, începând abia cu secolul al XIX-lea, pe fondul deteriorării autorității liderului, care secole dea rândul a dispus, după bunul plac, de viața supușilor săi siliți la supunere necondiționată⁵⁶. Autoritatea de tip absolutist al acestuia a fost substituită de perfecționarea sistemului de legi nescrise care să acopere posibilele breșe în controlul relaționării intracomunitare. Logica ne face să credem că într-un grup de indivizi în care liderul avea drept de viață și de moarte asupra supușilor nu era nevoie de un sistem de norme de o mare profunzime.

Procesul de adoptare a unor soluții radicale necesare acoperirii vidului de autoritate la nivel de vârf, circumscrie și răpirea unui membru al familiei individului ce a neglijat hotărârea colectivității. În fond metoda reprezintă o modalitate eficientă de prevenire a actelor interne de indisciplină, care pe termen lung ar fi aruncat în sfera derizoriului judecata tradițională și implicit ar fi afectat ireversibil unitatea și forța grupului, periclitându-i existența. Cu toate acestea este evident că sedentarizarea gaborilor, creșterea numerică a acestora, dispersarea lor în teritoriu și nu în ultimul rând evoluția societății, sunt elemente cu caracter decisiv în îngreunarea procesului de menținere a cutumei justițiare arhaice ca unică modalitate de rezolvare a divergențelor de orice natură dintre gabori, ca pârghe de control comunitar și al respectului pentru propriile tradiții. În ciuda presiunii modernismului comunitățile de romi gabori din marile orașe

transilvane percep deocamdată judecata tradițională ca cea mai pură modalitate de a obține dreptatea, atât la nivel de elite cât și în cazul indivizilor cu un statut social periferic în cadrul colectivității, înțelepciunea bătrânească a patriarhilor grupului fiind pentru ei, în virtutea principiilor etnocentrismului, superioară tuturor instituțiilor și legilor statului.

Note:

1. interviu cu Gabor Francisc, n. 1948, loc. Târgu-Mureș, str. 8 Martie, nr. 35
2. idem
3. informație primită de la Matei Mikloș, n. 1973, loc. Arad, str. Liviu Rebreanu, nr. 6.
4. informație primită de la Gabor Matei
5. interviu cu Gabor Matei, n. 1980, loc. Arad, str. Lungă, nr. 14.
6. idem
7. informație primită de la Rostaș Luiza, n. 1928, loc. Târgu-Mureș, str. Viilor, nr. 30
8. interviu cu Gabor Matei, n. 1949, loc. Târgu-Mureș, str. Podeni, nr. 13
9. Gabriel Sala, Studiu asupra statutului femeii, mentalităților și obiceiurilor țiganilor arădeni din neamul gaborilor, în *Ziridava XXIV*, Arad, ed. Trinom, 2005, p. 438
10. informație primită de la Gabor Matei
11. interviu cu Gabor Ștefan, n. 1952, loc. Crăciunești
12. interviu cu Gabor Tundor, n. 1965, loc. Crăciunești
13. idem
14. interviu cu Matei Mikloș
15. informație primită de la Burcea Ștefan, n. 1950, loc. Crăciunești
16. interviu cu Burcea Ștefan
17. interviu cu Gabor Matei
18. interviu cu Gabor Ruski, n. 1943, loc. Crăciunești
19. idem
20. interviu cu Burcea Ștefan
21. interviu cu Gabor Szuszana, n. 1963, loc. Arad, str. Lungă, nr. 14
22. interviu cu Burcea Iancu, n. 1961, loc. Crăciunești
23. informație primită de la Burcea Ștefan
24. idem
25. informație primită de la Gabor Ruski
26. idem
27. interviu cu Gabor Ianoș, n. 1969, loc. Arad, str. Marnei, nr. 8
28. interviu cu Gabor Szuszana
29. idem
30. interviu cu Mikloș Elisabeta, n. 1933, loc. Arad, str. Andrei Șaguna, nr. 37
31. informație primită de la Gabor Ștefan
32. idem
33. interviu cu Rostaș Luiza
34. interviu cu Stoica Lajos, n. 1965, loc. Arad, str. Alexandru Volta, nr. 37
35. interviu cu Matei Gabor
36. interviu cu Gabor Tundur
37. idem
38. interviu cu Burcea Iancu
39. idem
40. interviu cu Gabor Szuszana
41. informație primită de la Gabor Matei
42. informație primită de la Gabor Ruski
43. idem
44. informație primită de la Gabor Ștefan
45. interviu cu Gabor Ștefan
46. idem
47. interviu cu Stoica Lajos
48. Delia Grigore, *Curs de antropologie și folclor român*, București, ed. Credis, 2001, p. 130
49. interviu cu Burcea Ștefan
50. interviu cu Gabor Szuszana
51. idem
52. interviu cu Gabor Matei
53. interviu cu Rostaș Luiza
54. idem
55. interviu cu Gabor Szuszana
56. H. von Wlislöck, *Asupra vieții și obiceiurilor țiganilor transilvăneni*, București, ed. Kriterion, 1998, p. 22



ISBN: 978-973-35-2301-7