

DE LA MARGINALITATE LA NORMATIVITATE. CONVERTIREA
UNEI COMUNITĂȚI ROME LA PENTICOSTALISM*

NATANAEL BIȚIȘ**

ABSTRACT

FROM MARGINALITY TO NORMATIVENESS: THE CONVERSION
OF A ROMA COMMUNITY TO PENTECOSTALISM

The number of the followers of the pentecostal movement is continually raising in Romania and the Roma people are an important part of them. The present paper is an ethnography of the process of the conversion to Pentecostalism of the Roma people from Fântânele, a village in Dâmbovița county, as a result of a 10-month fieldwork. I am concerned with the way in which pentecostalism was accepted by the community from the 60s to the present. The framework in which I observe this process is defined by the construction of their identity. Having such occupations as trading and fiddle playing, the community did not show a particular interest in Pentecostalism at the beginning, but this changed completely after the fall of Communism. Marginalized on the grounds of ethnicity and auto-marginalized because of religion, the Roma Pentecostal community of Fântânele developed on a separate line from the Romanian Pentecostal Movement until after the Revolution.

Keywords: pentecostalism, religious conversion, marginality, fiddlers.

INTRODUCERE

Ce poate interesa în marginalitatea mișcării pentecostale din România sau în îmbinarea a două elemente relativ marginale, pentecostalismul și comunitatea romă? Cum se înscrie mișcarea pentecostală de sorginte vestică în contextul

* Materialul de față se bazează pe lucrarea de licență susținută la Facultatea de Sociologie și Asistență Socială a Universității din București. Îi sunt foarte recunoscător doamnei lector dr. Oana Mateescu, care mi-a coordonat cercetarea, susținându-mi constant interesul față de acest subiect.

** Master, University of Bucharest, Faculty of Sociology and Social Work, e-mail: natibitis@gmail.com.



autohton est-ortodox? Cum a rezistat penticostalismul presiunii Securității în perioada comunistă? Acestea sunt doar câteva dintre coordonatele care schițează contururile penticostalismului în România.

Mișcarea penticostală (mai cu seamă latura ei charismatică) a focalizat interesul științelor sociale, deoarece înregistrează una dintre cele mai exponențiale creșteri religioase la nivel mondial. La nivel mondial, preocuparea antropologiei religiei cu privire la această mișcare cunoaște deja o direcție specializată de studii (Anderson *et al.*, 2010; Anderson, 1979; Boudewijnse *et al.*, 1998; Corten; Marshall-Fratani, 2001; D'Epina, 1969; Hunt, 1997; Meyer, 1999; Robbins, 2015, 2004; Soothill, 2007). Având în vedere amplitudinea fenomenului, în România abordările antropologice s-au concentrat mai degrabă pe aspecte precum *convertirea* – (Fosztó, 2009; Gog, 2008); *etnicitatea* – (Ries, 2011); *impactul* – (Fosztó și Kiss, 2012); *identitatea* – (Gog, 2014); sau încadrarea în *postsocialism* – (Gog, 2008), ceea ce invită lărgirea spectrului de interes, prin studierea altor comunități și prin abordări mai largi, cum ar fi analiza felului în care media, globalizarea sau integrarea europeană interacționează cu coagularea penticostalismului în România.

În acest text am luat în considerare comunitatea de romi penticostali din satul Fântânele, județul Dâmbovița; vor fi descrise anumite caracteristici care definesc comunitatea din Fântânele¹, precum și acele aspecte care au făcut posibilă mutarea unora dintre membrii ei la București. Se vor urmări debutul și totodată parcursul mișcării penticostale în cadrul comunității, de la momentul apariției și până în prezent, în ceea ce privește convertirea. Cercetarea de față, dedicată convertirii unei comunități rome la penticostalism, aduce o perspectivă nouă prin faptul că suprinde delimitarea și distanțarea inițială a comunității față de mișcarea penticostală din România. De asemenea, va fi discutat felul în care comunitatea se definește identitar, în funcție de locul de proveniență (Lemon, 2000). Având în vedere data relativ recentă a convertirii acestei comunități la penticostalism, subiectul va fi abordat prin prisma etnografiei și a istoriei orale, cu privire atât la comunitate, cât mai cu seamă la convertire.

PRECIZĂRI CONCEPTUALE ȘI CADRU TEORETIC

Interesul față de convertirea la penticostalism în comunitatea de romi provenită din satul Fântânele (sat în care unii dintre subiecți încă mai locuiesc) urmărește liniile a trei mari direcții de studiu, respectiv studiile asupra fenomenului

¹ Numele pe care le voi folosi în articolul de față vor fi cele reale, neexistând, din partea subiecților, dorința ca ele să fie schimbate sau eludate.

pentecostal (*pentecostalism studies*), studiile cu privire la romi (*roma studies*)² și studiile cu privire la convertire (*conversion studies*). Deși au existat numeroase abordări care să lege cel puțin două dintre aceste domenii, o intersecție a acestor trei direcții nu a fost realizată decât în ultimele decenii (Ries, 2010). Astfel, în această parte introductivă ne vom referi atât la studii legate de fiecare direcție de interes în parte, cât mai cu seamă la acele abordări care vin fie ca fundament teoretic, fie ca poziționări critice în legătură cu acest subiect.

Atenția față de problemele religioase în ansamblu și, mai specific, față de schimbările survenite în cadrul sistemelor religioase, reprezintă una din preocupările centrale ale antropologiei (vezi, de exemplu, Tylor, 1871; Frazer, 1894), unde Anthony F.C. Wallace (Wallace 1956; Wallace, 1962; Wallace and Fogelson, 1961; Wallace, 2003a) încearcă să creeze o direcție nouă de cercetare cu privire la schimbările religioase prin studii despre revitalizare (Vokes, 2007).

Studiind populațiile native nord-americane, Wallace urmărește modul în care se produce schimbarea în acea cultură, iar direcția de studiu inițiată a fost iremediabil marcată de modul în care problematizează și teoretizează noțiunea de convertire (revitalizare). Deși vine din paradigma de lucru numită *cultură și personalitate*³, antropologul amintit propune un alt fel de înțelegere a subiectului, mutând accentul „atât pe motivațiile individuale, cât și pe contextele socio-istorice în studiul schimbării religioase, pentru a crea unul dintre cele mai cuprinzătoare modele de înțelegere a fenomenului” (Vokes, 2007, p. 313). În fond, abordarea lui Wallace (1956) cu privire la mișcările de revitalizare rămâne imposibil de ignorat. Chiar dacă dezvoltarea câmpului teoretic și a noțiunilor specifice studiilor cu privire la convertire au continuat, referirile la studiile inițiate de el sunt întotdeauna prezente, fie direct, fie indirect, în cadrul cercetărilor ulterioare.

De asemenea, studiile cu privire la convertire au căpătat noi valențe, între care interesul manifestat cu privire la legătura dintre convertire și înclinațiile personale și situația economică și politică (Worsley, 1968) sau convertirea și emergența revoluțiilor (Comaroff și Comaroff, 1991), iar un *trend* recent este cel

² În cadrul acestei lucrări vom opta pentru utilizarea termenului *rom*, obișnuit în contextul românesc, în care termenul țigan (*gypsy*) este încărcat cu o puternică conotație peiorativă. Gary y Blasco își argumentează explicația pentru folosirea ambilor termeni prin dorința de a păstra atât caracterul etnografic al descrierii, întrucât romii (*gitanos*, în cazul studiilor din domeniu) vorbesc despre ei înșiși folosind numele de țigani (*gypsy*) și nu termenul *romi*, cât și prin dorința de a respecta proiectul Romani International Movement cu privire la implementarea termenului *rom* în defavoarea celui de țigan (*gypsy*), termen care, atât în plan etimologic, cât și în cel al uzului prezent, are un caracter peiorativ și marginal. Comunitatea cu care am lucrat nu a manifestat reticență față de denumirea de rom, dar membrii ei se autodefineau drept țigani. Singurele cazuri în care termenul de țigan va apărea în text va fi în situația în care ei se vor defini sau exprima în acest fel.

³ În limba engleză: *culture and personality*, paradigmă folosită mai cu seamă în prima jumătate a secolului 20, prin care antropologii apelează la metode specifice psihologiei pentru a înțelege unicitatea indivizilor în cadrul societăților umane, discutând interacțiunea dintre personalitățile oamenilor din cadrul acelorași culturi și relația dintre cultură și personalitatea umană.

legat de modul în care noțiunile de *structură* și *agent (agency)* (Buckser și Glazier, 2003) modelează modul în care decurge schimbarea (Vokes, 2007).

Interesul antropologilor cu privire la penticostalism este o urmare a formării unei intersecții complexe de motive, fiecare fascinant în felul lui, pe care mișcarea penticostală le prezintă la nivel global. Aceste preocupări au fost propulsate mai cu seamă de către latura charismatică, născută în rândul penticostalismului și cunoscută sub numele de *mișcarea celui de-al treilea val*. Dintre aceste motive le amintesc pe cele mai notorii: creșterea numerică exponențială (conform statisticii efectuate cu peste un deceniu în urmă, numărul penticostalilor a ajuns la 523 de milioane, în întreaga lume) de aproximativ 9 milioane pe an (Barrett și Johnson, 2002), ceea ce înseamnă că astăzi numărul penticostalilor s-ar cifra la aproape 650 de milioane. Rolul globalizării în această convertire reprezintă un alt motiv observat de către mai mulți cercetători, iar Meyer (2010) formulează ideea conform căreia există o „potrivire” relevantă între penticostalism și globalizare, însă nu pe linia celei prezentate de Weber⁴ cu privire la protestantism și capitalism.

Chiar dacă interesul pentru penticostalism este unul recent, cercetările despre acest subiect abordează și aspecte așa-zis consacrate în antropologie. În prezent, o bună parte din dezbaterile care încearcă să contureze un câmp conceptual cu privire la penticostalism se dezvoltă în strânsă legătură cu problematici precum globalizarea, modernitatea sau postmodernitatea, relativismul, postsocialismul și neoliberalismul (Daswani, 2013; Gog, 2008; Meyer, 2009). Întâlnirea dintre penticostalism și mijloacele tehnologice utilizate astăzi pe scară largă a produs, de asemenea, o efervescență în studiile cu privire la acest subiect (Meyer, 2009; Sánchez, 2009; Witte, 2009).

Situația penticostalismului din România are foarte puține lucruri în comun cu marile mișcări charismatice în jurul cărora s-au axat cele mai multe studii. Mișcarea penticostală principală din România a apărut în jurul anului 1923 în localitatea Păuliș⁵, iar acum se numește *Cultul Penticostal – Biserica lui Dumnezeu Apostolică*. În prezent, mișcarea charismatică-penticostală (MCP) este încă de mici dimensiuni, deși se poate observa o înclinație spre formele caracteristice MCP în cadrul CPBDA, cum ar fi organizarea slujbelor cu muzică, sub forma laudei și

⁴ Ea se distanțează prin acest tip de paradigmă în care cei mai mulți cercetători ai penticostalismului au folosit metodologia lui Weber fără o minimă analiză reflexivă – cea mai proeminentă revenire conceptuală a lui Weber este datorată lui Peter Berger (2010): „Max Weber is Alive and Well, and Living in Guatemala: The Protestant Ethic Today”. Mai mult, prin studiul ei, Meyer (2010) propune pe bună dreptate o dezvoltare conceptuală diferită de cea utilizată în studiul clasic al lui (Weber, 1905 [1930]) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, evidențiind nevoia unei aplecări serioase asupra acestei problematici, mai cu seamă având în vedere deschiderea spre religiozitate care se manifestă în această perioadă.

⁵ Există tradiții orale consemnate, cu privire la o apariție a unei comunități cu manifestări de asemenea caracteristice penticostalismului (botez cu Duhul Sfânt și vorbire în limbi), în localitatea Vicovul de Sus din Bucovina. Deși, la nivel larg, în fragila istorie a penticostalismului românesc se oferă credit acestei datări, problema rămâne deschisă dezbaterilor.

închinării⁶, utilizarea mediei sau a transmiterii prin internet a înregistrării video a slujbelor. CPBDA prezintă mai degrabă o înclinație conservatoare cu privire la doctrină și manifestări, iar mișcarea charismatică este văzută mai degrabă ca un fel de adaptare la „situația din lume”, o pierdere a integrității și valorilor. Acestea sunt motivele pentru care acest studiu se încadrează pe coordonata studiului lui Daswani (2013) despre conflictul dintre Biserica tradițională pentecostală din Ghana (Church of Pentecost/CoP) și noile mișcări charismatice.

Buckser și Glazier (2003) pun în relație modalitatea prin care convertirea presupune negocierea cu sfere diverse ale vieții sociale. Convertirea implică pe de o parte o legătură între „cultură și sine”, între „sine și sinele generalizat”, între „proceduri instituționale și relații sociale” și, nu de puține ori, „convertirea scoate în evidență interacțiunea și, în multe dintre cazuri, tensiunea dintre conștiința individuală și cerințele structurale ale vieții în comunitate” (Buckser și Glazier, 2003, p. XI–XII).

Convertirea face parte din ansamblul experiențelor religioase⁷, iar în acest sens linia prezentei abordări este diferită de viziunea lui James (1902, [1998]), enunțată cu privire la originea experienței religioase în ceea ce se numește îndeobște *sentimente personale*⁸. Înclinăm mai degrabă spre modul în care Brigit Meyer abordează această problemă: „Idea este aceea de a înțelege modul în care au luat naștere experiențele religioase și subiectivitățile, ca procese în care personalul și socialul sunt inseparabil unite unul cu celălalt” (Meyer, 2010, p. 123).

Pentru a înțelege convertirea romilor din Fântânele la pentecostalism, vom face uz de conceptul de *revitalizare*, propus de Wallace pentru a explica modul în care are loc schimbarea într-o cultură, precum și de cele cinci categorii de *factori* (personali, sociali, instituționali, culturali (politici, economici) și *contingente*, cuprinse în noțiunea de *carieră de convertire*⁹, conceptualizată de Henri Gooren (2010b). Modelul prin care Wallace teoretizează acest proces are de-a face cu faptul că **1.** se consideră cultura ca un fenomen destul de stabil, oarecum izolat; iar **2.** schimbarea este posibilă prin alterarea percepției individului; **3.** de asemenea, această paradigmă este considerată ca fiind explicativă pentru aproape toate culturile. Inevitabil, vom folosi modelul lui Wallace în mod critic, mai cu seamă cu

⁶ Expresia „laudă și închinare” corespunde, în limba engleză, termenului *worship*.

⁷ Abordările teologiei creștine cu privire la convertire fac trimitere, în ansamblu, la experiența lui Pavel de pe drumul Damascului, văzută ca un moment sau experiență descris(ă) mai degrabă în mod gradual. Mișcarea pentecostală apare chiar la începutul secolului al 20-lea și, venind dintr-o tradiție puritană riguroasă, avea să se dezvolte într-un mod „invers așteptărilor”, în așa fel încât convertirea va fi înțeleasă tot mai puțin în termenii unei experiențe precum cea a lui Pavel și tot mai mult în viziunea unui proces, a unui parcurs (McKnight, 2007).

⁸ În engleză *private feelings*.

⁹ Conceptul (în engleză *career conversion*) este elaborat de James Richardson (1978), însă însemnătatea dată de Gooren acestuia este semnificativ diferită. Gooren s-a dedicat în mare măsură definirii problematicei convertirii, după cum reiese din numeroasele sale studii pe această temă (Gooren, 2010a, 2006a, 2006b, 2005).

privire la premisele de la care pornește. În sine, noțiunea cuprinde cinci stadii¹⁰ (Vokes, 2007).

Alegerea acestui tip de analiză vine mai cu seamă pe fondul distanțării față de viziunea clasică privitoare la convertirea la creștinism, la convertirea văzută ca moment inițiativ, după exemplul lui Pavel pe drumul Damascului, reiterat în cadrul experienței trăite de Augustin și, mai recent, de C.S. Lewis¹¹. De altfel, este cunoscut faptul că viziunea cu privire la convertire preferată de penticostali este mai degrabă una graduală decât una ce ar putea fi caracterizată ca eveniment (Buckser și Glazier, 2003).

METODOLOGIA CERCETĂRII

Am încercat să intrăm în legătură cu comunitatea de romi din Fântânele având inițial câteva informații vagi despre activitățile antreprenoriale în jurul cărora se desfășura în ansamblu viața lor. Știind că se ocupă cu anumite afaceri și că din punct de vedere financiar au avut profit chiar și în timp de criză, mi-am spus că ar fi interesant de văzut cum și de ce s-au înregistrat aceste performanțe. Cunoșteam totodată și faptul că ei sunt credincioși practicanți și că se implică în anumite activități de misiune (o evanghelizare considerată de foarte multe ori prozelitism), astfel încât am ajuns inițial să realizez un preinterviu cu un prieten care se considera ca făcând parte din comunitatea lor. După primele întâlniri și interviuri am înțeles că trebuie să pornesc cu o temă mai „de început” și, în același timp, mai sensibilă la context. Astfel m-am îndreptat spre problematica convertirii la penticostalism a acestei comunități, pentru care penticostalismul a devenit în mare măsură o formă de identificare.

În acest sens, am realizat interviuri, în general cu oameni mai în vârstă, care, în cea mai mare parte, au fost acolo atunci când a apărut credința penticostală. Cu toate acestea, am ținut să iau interviuri și să aflu părerea cu privire la convertire și a generațiilor mai tinere, în așa fel încât să pot observa maniera în care noțiunea de convertire s-a modificat în timp. Am realizat deci interviuri cu persoane cu vârste

¹⁰ Primul stadiu se referă la apariția stimulului din exterior care a făcut posibilă introducerea stresului, unde individul sau un grup mic de indivizi sunt considerați devianți. Al doilea stadiu se referă la un număr mai însemnat de oameni, precum și la noi tipuri de poziționare corporală și materială a indivizilor, după care, în al treilea stadiu, coerența de până atunci a vechilor practici se dezintegrează și se instaurează un nou tip de înțelegere și comportament. Stadiul al patrulea indică schimbarea întregului mod de gândire al comunității, urmând ca ultimul stadiu, al cincilea, să reprezinte rutinizarea noului comportament (A.F.C. Wallace, 1956; Wallace, 2003a, 2003b, 1962; Wallace and Fogelson, 1961).

¹¹ Experiența lui C.S. Lewis (1966) poate fi considerată ca fiind situată la mijloc, în funcție de modul în care este interpretată. Ea poate fi privită drept graduală, dacă se ia în calcul trecerea de la ateism la o formă de teism, iar ulterior, la o întâlnire de ordin personal, care, dacă este înțeleasă în termenii unei convertiri, poate fi interpretată ca un eveniment singular, cu impact major.

între 60 și 90 de ani, care s-au convertit de tinere (17 ani, la doi ani după apariția penticostalilor), precum și cu persoane care, în vârstă fiind, și-au continuat activitatea de lăutari și s-au pocăit spre finalul anilor 1980. Între aceste persoane au existat de asemenea unele care au rămas în Fântânele, dar și altele care s-au mutat la București, ceea ce completează imaginea modului în care s-a păstrat și conturat în același timp identitatea privitoare la origini a comunității. Am reușit să discut atât cu oameni pentru care, în momentul convertirii, exista deja în familie o relativă acceptare a noii mișcări, cât și cu oameni pentru care convertirea a reprezentat o rupere de identitatea familială (experiență care cuprinde alte valențe în mediul acestei comunități și are parte de o puternică componentă comunitară, relațională). Întâlnirea și interviurile cu persoane mai tinere a fost importantă și pentru că a creionat modul în care convertirea a fost experimentată și, de asemenea, percepută în această perioadă.

Având în vedere faptul că majoritatea interviurilor au fost realizate acasă la persoanele intervievate, a apărut un element-surpriză, și anume, alăturarea altor persoane la discuție. Acest „focus grup” coagulat ad-hoc a reprezentat o provocare, atât prin faptul că era greu de coordonat, cât și prin faptul că, odată pornite, discuțiile deveneau interesante și am fost pus de câteva ori în situația de a le lăsa să continue nestingherite, întrucât tocmai această îmbinare de povești a reprezentat pentru mine deschiderea spre subiectele defnitorii pentru această comunitate.

Am realizat observația participativă în timpul activităților bisericești numite *adunare în casă* sau *biserică în casă*, precum și prin interviuri luate în general la oameni acasă, în timpul lor liber. Acest mod de întâlnire reprezintă o continuare a unor obiceiuri formate încă de la apariția mișcării penticostale în satul Fântânele. Acest tip de participare a avut un rol deosebit de important în încadrarea mea în spațiul comunității, întrucât a rezultat, din partea subiecților, o anume familiarizare cu prezența mea acolo.

Acesul în comunitate a fost destul de dificil, din cel puțin două motive. În primul rând, el este mediat de comunitățile în cadrul cărora se realizează slujbele religioase. Dată fiind dezvoltarea mișcării religioase în cadrul întâlnirilor/slujbelor în case, comunitățile s-au și coagulat în mare parte în jurul anumitor case (unele dintre ele, sub conducerea liderilor, s-au transformat în biserici penticostale autorizate), încât este dificilă întâlnirea cu acei oameni care „dețin” fragmente din istoria orală. Întrucât persoana care mi-a făcut legătura în cadrul comunității are un câmp relațional larg, am reușit în mare parte să-i găsesc pe cei din cadrul comunității care încă „au acces” la episoadele semnificative din istoria orală a localității Fântânele, precum și, fragmentar, la istoria convertirilor inițiale din acest sat. În acest fel apare cea de a doua instanță, și anume, lipsa informațiilor oferite de istoria orală cu privire la felul în care au apărut primii penticostali. În ciuda acestor limitări (pe care în cea mai mare parte le-am depășit), am reușit să coagulez o *imagine* cu privire la felul în care a avut loc povestea convertirii la penticostalism a comunității din Fântânele.

SATUL FÂNTÂNELE – LOC DE PROVENIENȚĂ ȘI ELEMENT IDENTITAR

Colectarea datelor a avut în vedere conturarea unei imagini istoriografice a localității pe baza intervievării celor care pot face referiri la întâmplările din comunitate, petrecute la data apariției mișcării penticostale.

Un fost director al școlii din Fântânele a scris o carte despre romii din localitate, care urmărește atât parcursul comunei Cojeasca, cât și situația romilor din satul Fântânele (Niculae, 2006). Cum cartea a ajuns în sat și a fost citită, uneori este greu, poate chiar imposibil de știut dacă informațiile pe care oamenii le oferă sunt dintr-acelea pe care le-au auzit și le știu ei, din propria experiență, sau dintre cele încetățenite prin apariția cărții. Astfel, în anumite momente, se pot ivi chiar reacții de genul celor întâlnite atunci când am vrut să mă informez cu privire la originea și numele lor. Am fost corectat astfel, de un localnic:

În carte e o eroare, [cu privire la] cuvântul ursar. Ursarii erau un neam țigănesc care se folosea de urși și făceau un fel de circ ambulant și oamenii mai dădeau, din milă și făceau bani. Neamul meu nu a făcut niciodată asta. Știu sigur că nu au făcut niciodată asta, cei cu ursul veneau la noi ca să facă bani. Nu se așezau să doarmă, doar treceau pe acolo, dar ei nu făceau parte. Noi nu avem un nume, la început, după cum spune și cartea, oamenii au muncit la boieri, după care și-au dat seama că merge vânzarea asta prin sate, vindeau străchini, tot ce se putea vinde, chibrituri, tot ce se putea vinde, de prin anii 30–40 a prins putere înghețata¹².

Chiar dacă uneori oamenii simt nevoia să corecteze informațiile din carte, uneori ei le confirmă fără referire la aceasta, ci mai degrabă din memorie. Acesta este cazul lui Pașcu, un rom intervievat în Fântânele, care mi-a povestit despre bunicul său, Niculae Ursei (Gheorgheriu); fiind vătaf (un fel de supraveghetor/manager), el avea privilegiul să organizeze echipe de câte 20 de familii din sat, care urmau să se mute la boier de primăvara până toamna, *mergea din boieri în boieri, ca să zic unu' la Mogoșoaie, unu' la Crevedia, altu' la Buftea, altu' pe la Ghimpat, altu' pe la Birciureși, altu' pe la Cornești, tot prin apropiere pe aici, altu' prin Ploiești... erau boierii ăștia care dețineau animale multe, care dețineau pogoane multe, care dețineau și fabrici, și lucram acolo la ei.*

Atât în documentele analizate în carte, cât și în relatările din interviuri, oamenii amintesc modul în care comunitatea din Fântânele s-ar fi așezat în zonă ca urmare a unor activități oferite boierilor, iar în final, membrii ei erau plătiți pentru această activitate, de regulă în alimente, după cum relatează un intervievat mai curios cu privire la trecut:

Prima dată a luat ființă și s-a dezvoltat pe baza asta: că era de muncă la boieri și s-a dat zvonul cumva și s-au strâns foarte mulți țigani acolo (strămoșii mei), la început familii, i-au format o casă, un anume boier i-a cazat acolo, le-a dat din pământurile

¹² Viața din Fântânele avea o legătură strânsă cu termenii *înghețată* și *meserie*, care vor fi explicați în următoarea secțiune a articolului.

lui. Chiar le-a dat acolo în 1825, cred că ăla e anul de naștere la comunitatea mea. Atunci s-a înființat, atunci un anume boier le-a dat pământul ăla, era a lui, deci satul Fântânele era a lui, le-a dat locul ăla ca să muncească la el. De obicei venea când aproape se termina iarna (februarie, martie), și atunci se făceau angajări (am vorbit cu bunică-mea, și tata știe ceva); cum? venea angaja tot pe unul din Fântânele care știa bine satul, ăsta aduna într-un loc pe toată lumea care voia să muncească. Da, și cine voia să muncească, primea ca „arvună”, nu bani, banii nu prea aveau valoare, că nu aveai ce să faci cu ei... tot mâncare, nu știu dacă ulei, se folosea untură. Untură, făină, mălai și chestii din astea. După aceea, când începea lucrul, oamenii aceia munceau toată vara, iar la sfârșit, când se termina, la fel, nu li se dădeau bani, ci tot mâncare, porumb, mălai sau făină sau grâu, ce era pe moșie... și așa lucrau ei, și așa s-au strâns acolo (adică în Fântânele).

În privința caracterului comunitar-identitar, romii din Fântânele se delimitează de alte populații de romi, ajungând a se construi identitar având acest loc ca punct de reper, *când zic de noi, mă refer la cei din Fântânele*. Așezarea într-un anumit loc/spațiu reprezintă un aspect deloc de neglijat în conturarea caracteristicilor unei comunități. Depășind capcana stereotipizării etosului romilor într-o chestiune intrinsec legată de nomadism (Lemon, 2000), am observat că locul, coroborat cu anumite caracteristici profesionale, a conturat construirea identitară.

MESERIE ȘI ÎNGHEȚATĂ

Oamenii din această comunitate se pare că se pricepeau, pe lângă munca pământului, și la cântat. Pascu, un lăutar de 77 de ani, își amintește cum, în anii 1950, la vârsta de 12 ani, a fost luat împreună cu cei mai mari decât el (aflați azi în jurul vârstei de 50 de ani) pentru a se duce la nunți și a cânta. Această amintire se referă nu doar la situația lui, ci oferă o imagine despre felul în care în anii 1940 exista, puternic ancorată în comunitate, practica lăutăriei: *după aceea, dacă în satul nostru toți erau muzicanți..., noi, când ne-am născut, ne-am născut în muzică... ce-am făcut... intrai în Fântânele pe timpu' ăla și nu auzeai decât muzică, toți copiii, începând de la 6, 7 ani, îi vedeai cu țambalul, îi vedeai cu vioara, îi vedeai cu acordeonul și toți așa am crescut și ne-am învățat meseria asta de muzicanți, adică de lăutari, cum se spune, de lăutărie. Și de asta ne-am ocupat toată viața noastră cât am trăit.*

Lăutăria este reprezentativă pentru satul Fântânele și romii de aici, fiind văzută ca un simbol al identificării, recunoscut și de cei din afara satului, și din afara sferei muzicale. Astfel, *milițienii vremii* știau când auzeau de Fântânele: *ăștia is lăutarii noștii,ăștia is băieții noștii*. Lăutăria era o meserie *innăscută*, se învăța *din moși în moși*, transmițându-se de la unul la altul *din tată în fiu moștenire*. Nu exista o inițiere categorică și specifică a copiilor, *nu exista o vârstă* [pentru a începe inițierea în cariera muzicală], *în momentul când te descurcai, te duceai [să cânti], chiar și la 12–13 ani.*

Cele mai utilizate instrumente erau: viorile, cobzele, țambalele, contrabasul, acordeoanele și chitarele, dar vioara era considerată instrumentul superior. Dat fiind că în fiecare casă era nelipsit cel puțin un instrument, copiii aveau libertatea de a-și alege instrumentul dorit, încurajați fiind să facă acest lucru chiar de părinți, care se străduiau să li-l ofere: *chiar dacă nu îl aveai în casă și voiai altul îți cumpăra, pentru ca ăla e viitorul tău, de acolo trăiești*. Alegerea instrumentului se făcea natural, în funcție de preferință și înclinație, însă cei fără voce alegeau toba. Aceste grupuri de învățare și deprindere se formau în stradă, uneori chiar în curte, după cum povestește unul dintre intervievați: *eu cu chitara, unul cu alăuta, unul cu acordeonul, țambalul, vioara, ne puneam și cântam pe stradă, atâta era antrenamentul nostru, dar, fiind toți instrumentiști, era ușor să îți faci orchestră*.

Este interesant să observăm postura superioară atribuită lăutarului față de alții din sat care aveau „serviciu”. *Lăutarul e respectat, e crema societății, ăsta e cel mai bun*, în așa fel încât *bărbații lăutari erau apreciați, erau vedete*. Cu preponderență, lăutăria era căutată în cadrul nunților, la zile onomastice și înmormântări, ori botezuri și diferite petreceri organizate de oameni importanți. Cum aceasta era meseria lor de bază, comportamentul implica o anumită ținută, tocmai pentru a o susține și a o promova: *trebuia obligatoriu să îți iei cel mai bun costum, cea mai bună cămașă, pentru că nu puteai să socializezi cu oamenii care te angajau la nunți altfel, deci, dacă te duceai jegos și îmbrăcat nu știu cum..., nu se uita nimeni la tine*.

A avea o meserie are două semnificații simultane, cu o graniță foarte fină între ele. Întâi, ai meserie atunci când știi să cânti la un instrument, astfel că mânăuirea acestuia devine sursă de câștig material și simbolic. A doua semnificație a termenului *meserie* vine în prelungirea primului sens și face trimitere la tipul de instrument cu care îți faci meseria. Pe lângă câștigul material adus și pe lângă poziționarea socială favorabilă a lăutarilor, deținerea unei meserii mai reprezenta și un atu pentru o partidă bună în căsătorie: *de acolo trăiești și nu numai atât, o căsătorie bună ținea și de treaba asta, de meserie: „cu cine te însori mă? cu ăla care nu are nicio meserie?” dar, dacă era un om care avea o meserie, se auzea îndemnul: „du-te după ăla, are meserie”*. Chiar și în perioada comunistă, prosperitatea lăutarilor era asigurată de o încadrare în câmpul muncii, prin faptul că dețineau un certificat de liberă practică, plăteau impozit și mai apoi aveau pensie, dar mai cu seamă evitau uneori închisoarea sau munca în fabrică.

Activitățile comerciale, desemnate prin numele de *înghețată*, reprezentau un alt punct central pentru cei din Fântânele. Cum ideea de a face înghețată și de a o păstra rece le părea interesantă, negustoria legată de ea a ajuns să înglobeze întreg spectrul activităților realizate de membrii comunității: *cum e nuga, iarna mergea cu asta, vara cu înghețată, după sezon, și mergeau cu bomboane, că nevestele muzicanților, unde mergeau ei la nunți, mergeau și ele cu marfa lor în paralel. E nevasta lui cutare, lasă să mâncăm și noi înghețata de la ea și încasa și ea bani cu înghețata ei și aducea și el cu meseria lui și trăiau și ei*.



Imaginea nr. 1 – O formație de lăutari din Fântânele.

Un alt element tipic acestei activități este caracterul bazat preponderent pe încrederea dezvoltată cu privire la ea. Astfel, fiecare om care se ocupa cu comerțul cu înghețată avea satul lui (*iși luau căruța, o umpleau cu bunătăți: dulciuri și tot ce se putea vinde. Și mergeau la cunoștințele lor în sat și fiecare avea câte un sat, de exemplu dacă eu mergeam într-un sat tu nu veneai acolo, trebuia să îți alegi alt sat și aveam doar satul meu și doar acolo mergeam*). Iar această regulă nu era încălcată, întrucât *oamenii de acolo mă știau pe mine și nu te băgau pe tine în seamă. Și în mine aveau încredere. Nu a existat problema asta. Eu mergeam în satul meu, acolo mă cunoșteau oamenii, dacă venea altul nu îl băgau în seamă*.

O altă chestiune, redată aici doar pe scurt, este aceea a modului oarecum paralel de dezvoltare a acestor activități, care, după cum am observat, au ajuns să se întrepătrundă. De asemenea, un fenomen interesant este acela că atât activitățile lăutărești cât și cele legate de înghețată se desfășurau duminica sau în zilele de sărbătoare, când oamenii erau liberi.

PARCURSUL NOȚIUNII DE CONVERTIRE

Anumite tendințe caracteristice penticostalismului pot fi observate și în cazul convertirilor din Fântânele, și anume, înțelegerea și catalogarea prezentului ca fiind marcat de o ruptură bruscă față de trecut (Meyer, 1999). În continuare vom descrie modul în care a fost percepută la început convertirea în comunitate, precum și modificarea în timp a acestei perspective.

În aproape toate referirile și povestirile oamenilor din comunitate, discuția despre *pocăință*¹³ ajungea inevitabil la modul în care a apărut *credița la noi în Fântânele*. Cu privire la acele evenimente circulă o poveste care se coagulează în jurul unor oameni, după cum menționează interviurile: *vorbim despre o comunitate care la început era foarte săracă. Săracă din toate punctele de vedere, și cu duhul, și cu de toate, asta până în anii '50/'60, când cei din comuna vecină, Cojasca, s-au gândit să înființeze o biserică ortodoxă acolo, au pus un popă acolo și și-au luat ca dascăli trei oameni: Dumitru, Costică și Gore.*

Cu toate că aproape toate variantele cu privire la identitatea oamenilor care au introdus *pocăința* în Fântânele (*prin care a venit pocăința*) aveau un nucleu identic, întâietatea și rolul esențial în schimbare varia considerabil, în funcție de un protagonist sau altul. Astfel, în timp ce unii conturau diferite modalități în care Dumitru negocia primirea Scripturii în schimbul realizării de încălțăminte pentru preot, alții dezvoltau povești în jurul unui alt om, Costică (*primul a fost Costică... Cânta Costică în biserică ortodoxă și spunea „tu să nu citești din cartea aia! Măi, să nu citești, Costică”. Și n-a citit o perioadă... la un moment dat a citit din ea. Și, când citești din ea, ți se deschide mintea... când a văzut că răspundea Costică mai bine decât preotul... că la asta n-a fost o zi, două, a fost câțiva ani... de diacon...).*

Polifonia relatărilor poate fi înțeleasă cel mai bine luând în considerare interpretările diferite ale celor trei lideri de la început, cu privire la Scriptură. Aceste interpretări vor diviza, mai târziu, comunitatea în trei biserici (*anii 1989–1992 au reprezentat un punct de cotitură, când drumul a luat o altă întorsătură, și oamenii ăștia au ridicat trei curente dintre care au rămas doar două astăzi: asta al lui Costică e o minoritate, sunt foarte puțini care gândesc ca el. A rămas învățătura asta a lui Dumitru, care e acceptată de majoritatea. Gore nu a reușit să-și facă ucenici, adepți*). Aceste Biserici există într-o oarecare măsură și astăzi în satul Fântânele, însă, odată cu mutarea la București a unei părți importante din populație și a convertirilor masive de la începutul anilor 1990, cele trei direcții s-au mutat ca „filiale” și în București.

Analizând narațiunile cu privire la convertire, precum și contextul convertirilor, vom mobiliza factorii conceptualizați prin expresia *carieră a convertirii*, într-un dialog cu conceptul de *revitalizare* propus de Wallace, pentru a observa modul în care convertirea și-a schimbat dinamica și caracteristicile de la apariția mișcării pentecostale până în prezent.

Modelul revitalizării propus de Wallace aduce în prim plan câteva aspecte. Primul este cel legat de apariția „stresului” în rândul unui individ sau al unor indivizi. În cazul apariției mișcării de pocăinți pentecostali, se poate identifica destul de ușor acest moment. Astfel, elementul central în jurul căruia se discută problema apariției mișcării de credincioși pentecostali este legat de accesul la Biblie, la Sfânta Scriptură: *Și el (popa) le tot spunea: „dom'ne, să nu citiți Scriptura, că ea e*

¹³ Modul în care romii din Fântânele descriu convertirea la pentecostalism este prin cuvântul *pocăință*, nu prin termenul *convertire*.

citită numai de cei speciali, unși de Dumnezeu, și de cutare, e o pădure fără margini de te rătăcești, focul lui Dumnezeu, nu ai voie nici să pui mâna pe ea, că te pedepsește Dumnezeu. Astfel, apar diferite variante cu privire la modul în care citirea Bibliei a contribuit la schimbarea înțelegerii (și a nimerit să citească exact textul ala, Exod 20 „Să nu îți faci chip cioplit”. Când a văzut și auzit versetul asta, gata, a fost o declarație de război, a interpretat el: „din cauza asta nu ne lasă popa să citim Biblia, ca nu cumva să găsim pasajul asta și să rămână el fără oameni. El a citit și a ajuns la pasajul de la Marcu: 16 cu 16 „Cine va crede și se va boteza va fi mântuit, iar cine nu, va fi osândit”. Esența a fost următoarea: De ce, părinte, spune aicea în Biblia asta că cine va crede și se boteza va fi mântuit?, iar în Biblia ortodoxă „cine va crede și a fost botezat...?”).

Astfel că atunci au oprit și au plecat prin satele vecine unde au auzit că sunt ba bapțiști, ba pentecostali. Aici am putea încadra cel de al doilea moment al revitalizării. Influențați de informațiile noi pe care le-au aflat din satele vecine, cei trei au strâns în jurul lor o mică mână de oameni și și-au făcut adunare și ei în Fântânele, un grup foarte mic, de câteva familii. Noul mod de înțelegere al lucrurilor implică nevoia delimitării față de acele activități considerate definitorii pentru comunitate: deși practicarea comerțului cu înghețată capătă circumstanțe atenuante după o perioadă, lăutăria, practicarea meseriei devine stigmatizată, imposibil de realizat. Reorganizarea și automarginalizarea a durat o perioadă considerabilă pentru această mână de oameni.

Cel de-al treilea moment poate fi identificat ca aparținând perioadei când mișcării i se adaugă noi adepți, dintre care unii sunt nevoiți să se mute în București, producându-se astfel o dezintegrare a vieții comunității, o destabilizare a ei. Experiența lui Sandu Livera este semnificativă în acest sens. Fiind cel mai mare fiu al uneia dintre cele mai bine văzute familii din Fântânele (*era cu vază, că se trăgea din neam de cârciumari, muzicanții la radio erau ceva mai sus, e vremea aia, era o mare rușine să se pocăiască cineva într-o familie dintr-asta mai cu vază*), convertirea sa a produs o deteriorare serioasă a relațiilor cu consătenii săi: *era cu bătaie de joc... te-ai prostit, ne-ai făcut de râs, ne-ai batjocorit prin pocăința ta, ce faci aici, și tot m-au mustrat. Până la urmă am văzut eu că tot mă sâcâie, mi-am luat drumu' și am plecat la București, prigonit cum s-ar zice... gonit de acasă.*

Următorul moment al relativizării are în vedere schimbarea petrecută în comunitatea largă a celor din Fântânele, de la sfârșitul anilor 1980 până pe la începutul anilor 1990, odată cu libertatea religioasă instalată, coroborată cu anumite convertiri care au avut un impact asupra comunității:

În anii '90 s-a mai pocăit un acordeonist (Cercel), super, superbun armonist, cu un stil foarte original; prin anii '90, când a început omul ăsta, Stângoiu, să cânte, valuri de oameni au prins să vină la pocăiți. Acuma Costică, Dumitru și Gore, ăștia erau obișnuiți cu un mic număr de oameni, și majoritatea membrilor din adunare erau femei, că astea s-au pocăit la început, că astea erau casnice, bărbații erau plecați cu lăutăria, cu ce făceau ei, femeile s-au pocăit. Până în '92, când au început să vină valuri de oameni, iar la omul ăsta s-au pocăit o dată sute de persoane.

Practicarea convertirii s-a modificat în cadrul comunității, astfel că accentul s-a schimbat, de la decizia personală cu privire la convertire la o presiune de apartenență, exercitată de comunitate. Dacă decizia convertirii realizate de Sandu Liviera a implicat o ruptură la nivel relațional și profesional, acum convertirea ține foarte mult de un anumit fel de acțiune în cadrul comunității. O persoană relativ tânără povestește experiența convertirii astfel:

M-am însurat la 22 de ani, și la noi era așa: dacă vrei să te însori, te pocăiești, te întorci la Dumnezeu, vezi de familia ta, copilașii tăi numai... îți câștigi pâinea, ca să-ți crești copiii, că așa e la noi. Nu mai e că, dacă te-ai însurat și te prinde viața cu 2-3 copii, să te duci în lume... să faci alte nenorociri, să-ți lași nevasta... că vrăjmașul asta caută. Am avut și experiența asta. Asta caută, dezbinare, certuri în familie, despărțiri. Te ridică vrăjmașul până zici că totul e al tău.

Citatul de mai sus relevă o schimbare majoră de perspectivă asupra unei caracteristici fundamentale a convertirii penticostale (Gooren, 2010b), prin accentul pus în mod deosebit pe decizia conștientă și personală. Prin stimularea dorinței individuale de apartenență la comunitate, penticostalismul devine normativ în cazul comunității de romi din Fântânele; viziunea comunitară a omului așezat, cu familie și copii, nu se poate coagula în mod coerent dacă omul nu devine penticostal.

ADUNAREA ÎN CASE

Mă aflu la doar câteva minute de una din stațiile periferice de metrou din București, într-o zonă de case, în fața unei vile, undeva în Bucureștii Noi. Aștept să particip pentru prima dată la o întâlnire a *Bisericii din casa fratelui Puiu*. Am aflat că e o întâlnire mai deosebită: va fi prezent un om foarte iubit de comunitate, un fost profesor, pastorul Iacob Coman, invitat pentru a binecuvânta un copil (obicei asemănător cu botezul oferit copiilor mici de Biserica Ortodoxă, dar cu semnificații radical diferite).

Intru și găsesc o curte decent aranjată, aud muzică din subsolul casei înaintea căreia am stat preț de câteva momente. Aici, o mână de oameni, aproximativ treizeci, mai mulți bărbați decât femei, vorbesc între ei și privesc spre *formația* care își pregătește instrumentele. Intru după prietenul meu, Petre, fac cunoștință cu cei din față, după care ocup, vrând-nevrând, un loc mai în față. Așa am fost introdus în ceea ce se numește *adunarea în casă*, cunoscută și sub alte denumiri, precum *biserica în casă*, *biserica din casa lui*... În sine, expresia în cauză are legătură cu mediul socio-cultural în care s-a născut biserica creștină și îi surprinde foarte bine caracterul intim și comunitar, ușor preferențial și nuanțat marginal, oarecum secret. Povestea *adunării de pocăiți din casă*, în comunitatea romă din satul Fântânele, nu e deloc nouă. Are un parcurs al ei, structurat ca o intersecție a trei fenomene: **1.** caracterul comunității rome din satul Fântânele, **2.** elementele constituente ale

mișcării pentecostale (din perioada comunistă) și 3. nașterea acesteia din urmă sub umbrela comunismului. Mai mult, viața comunitară din Fântânele se baza, după cum am subliniat, pe caracterul majoritar al unei meserii (a cânta la un instrument oarecare) și al unei activități de neguțătorie (comercializarea înghețatei), în timp ce persoanele cu un serviciu precis erau marginalizate. Mișcarea pentecostală nu este caracterizată în mod specific de aspectul comunitar (deși la nivel mondial se revitalizează și reinventează acest concept), ea a apărut ca un fel de organizare de bază, din două considerente: numărul mic de credincioși și stigmatizarea socială. Aceste două coordonate se întâlnesc cu coordonata-cadru, anume perioada comunistă, care le amplifică și dezvoltă.

Organizarea în *adunarea din case* dă seama de comunitate prin importanța pe care o acordă romii acestor întâlniri: *dac-ar fi să mă-ntrebi din punct de vedere a ceea ce gândesc eu biblic, s-ar putea ca biserica să se întoarcă în case în următorii zece ani*. Mai apoi, privită nu izolat, ci în raport cu alte chestiuni, cum ar fi caracterul puternic comunitar, aceste întâlniri reprezintă legătura neîntreruptă cu trecutul, conturând identitatea romilor pentecostali din Fântânele.



Imaginea nr. 2 – Locul muzicanților – în față; acompaniament îndelung având la bază o melodie cunoscută de comunitate.

În privința spectrului de activități desfășurate cu preponderență de oamenii din Fântânele, perioada comunistă nu a presupus drept componentă esențială, definitorie chiar, pentru comunitate, o criză economică sau identitară. Mișcarea

pentecostalismului a avut însă și atunci un caracter marginal, prin cumularea celor două caracteristici: numărul mic de credincioși și stigmatizarea socială (cauzată de urmărirea Securității) a așa-numitelor întâlniri neoficiale din case. Întrucât structura oficială a cultului pentecostal din perioada comunistă (cult recunoscut de stat – devenit în prezent CPBDA) era privită ca fiind în strânsă colaborare cu Securitatea, lucru adevărat (Croitor, 2010), fapt confirmat și prin studierea dosarelor Securității, mișcarea s-a mutat în mod principal în case, ca urmare a (1) prelungirii spiritului comunitar, (2) a identificării cu credința pentecostală și (3) a negării în același timp a pentecostalismului tributar sistemului comunist.

Cu toate că motivele inițiale s-au pierdut odată cu libertatea religioasă de după 1989 și cu apropierea față de CPBDA, organizarea bisericilor din casă continuă să existe în anumite comunități rome, însă caracteristicile diferă considerabil. În cadrul comunității studiate de noi, situația este radical diferită față de perioada respectivă. Acum mișcarea nu mai este organizată dintr-o nevoie de delimitare doctrinară (față de pentecostalismul oficial), instituțională sau chiar spirituală, ci are mai degrabă un caracter „*elitist*”.



Imaginea nr. 3 – Susținerea, prin acompanierea cu instrumente, a unui cântec pentecostal, cu adaptare lăutărească.

Prin *caracter elitist*, înțelegem faptul că aceste întâlniri au ca invitați doar personalități reprezentative din cadrul CPBDA (*dacă se întâmplă ceva în București, un fenomen, dacă vine un predicator cu nume mare, îți garantez că el va*

veni prima dată în Dămăroaia la noi sau la Izvorul Mântuirii, deci nu la Sebastian, care e biserică... biserică, sau la Betel). Mai mult chiar, acele persoane sunt invitate din nou doar dacă prezența lor reușește să rezoneze cu ei (au trecut pe aici nume mari, care nu au mai venit altă dată. Trebuie să ne prindă, altfel ei nu mai sunt invitați). De asemenea, muzica lăutărească întâlnită într-un asemenea loc nu se mai aude în altă parte. De altfel, strict prin elementul muzical, întâlnirile beneficiază, pe de o parte, de o legitimare (mi s-a spus după participarea la o astfel de slujbă: poate că ți s-a părut mai... poate că te-a obosit, poate că te-a surprins) și, pe de altă parte, de o anume popularizare și redescoperire a elementelor lăutărești în cadrul practicării religiei penticostale.



Imaginea nr. 4 – Predicatorul, în timpul explicării Cuvântului din Sfânta Scriptură: conf. univ. Iacob Coman, dr. în teologie și filosofie, poet cu valențe de actor.

În cazul *adunării în casă* la care am participat, întâlnirea este cunoscută și sub numele de *adunarea din casa fratelui Puiu*. Puiu Onoriu este fratele lui Ion Onoriu, om de afaceri și sponsor cunoscut al unor lideri penticostali români.

Am observat, de asemenea, că întâlnirile sunt formate mai degrabă din bărbați decât din femei, aspect mai puțin specific întâlnirilor realizate de penticostali; probabil fiindcă practica penticostală accentuează mai degrabă trăirile emoționale (în ansamblu, bisericile penticostale au un număr mai mare de femei decât de bărbați). Astfel, în cadrul acestor întâlniri, chiar în cazul unor evenimente deosebite (precum cel de care am amintit), prezența bărbaților este semnificativ mai ridicată în raport cu cea a femeilor.



Imaginea nr. 5 – Comunitatea în timpul unei rugăciuni – privire din spate.

Iată, așadar, într-o formă sumarizată, o parte din viața socială a comunității rome de religie penticostală din Fântânele. Se observă faptul că această practică a fost păstrată în cadrul comunității și, de asemenea, că ea explică în parte viața socială a acestei comunități.

DINAMICA UNEI MUTĂRI

Această dinamică presupune cel puțin două motivații în jurul cărora s-au creat legăturile cu Bucureștiul. În primă instanță, putem aminti faptul că această mutare a avut de-a face cu un anumit tip de dezvoltare comercială. Trecând de la negoțul cu *înghețată* la alte activități comerciale (deși uneori păstrând și activitatea legată de *înghețată*), a devenit importantă, dacă nu chiar vitală, mutarea la București. În contextul în care membrii comunității au început să se ocupe cu vânzarea de aparate electronice și mașini, proximitatea Bucureștiului era inevitabilă. Acest fenomen însă, foarte redus în perioada comunistă, a crescut semnificativ în perioada de după 1989.

Cel de al doilea eveniment are de-a face cu experiența convertirii ca factor socio-economic determinant pentru mutarea la București. La fel cum Meyer (1999) amintește elementul rupturii ca unul definitoriu pentru experiența convertirii la penticostalism, pentru comunitatea din Fântânele convertirea a reprezentat în mare parte o deșădăcinare culturală și economică, cu implicații sociale majore. Convertirea la penticostalism a adus cu sine renunțarea la practicarea lăutăriei, iar într-un anumit cerc de influență, chiar și interzicerea practicării comerțului. Acest lucru a determinat în mare parte mutarea oamenilor la oraș, în vederea deprinderii

unei alte meserii: *dar eu nu pot să cânt la nunți și să fac ce am făcut până acuma, nu mai fac, nu e plăcut lui Dumnezeu. Eu merg în București, am 8 clase, merg acolo și îmi fac meseria, îmi fac careuri, îmi fac casă și parcă am profețit „și Dumnezeu mă va ajuta nu mă va lăsa, în loc de o meserie îmi va da 3–4 meserii” și așa a fost.*

CÂTEVA CONCLUZII

Am descris experiența convertirii romilor din Fântânele la penticostalism, privită diacronic, printr-o abordare etnografică, ținând deci cont de specificitatea locului (cf. Lemon, 2000). Am prezentat modalitatea în care identitatea comunității este conturată în jurul locului de proveniență, al talentului lăutăresc și al activităților comerciale. La început acceptată doar în condiții de marginalitate, mișcarea penticostală se dezvoltă și ajunge azi să fie normativă pentru apartenența comunitară. La început individul care accepta în mod personal penticostalismul ajungea să fie stigmatizat și marginalizat, iar acum existența individului așezat este concepută doar în cadrul mișcării penticostale. Exercițarea lăutăriei, repudiată inițial, drept urmare a înțelegerii penticostale a convertirii ca o rupere de trecut (Meyer, 1999), a ajuns după '89 să fie recuperată în practică, dar și în construcția identitară a romilor penticostali din Fântânele. Modul de organizare și dezvoltare, separat de penticostalismul românesc, a creat *adunarea în case*, practică existentă și astăzi, care rezistă și dă seama de spiritul restrâns și familial al modului de exprimare a etosului penticostal în cadrul comunității.

Amintită succint în acest context, muzica practică în închinarea penticostalilor romi din Fântânele se pretează la un studiu detaliat, cu analizarea modului în care este înglobată în etosul penticostal mai larg. Se remarcă faptul că, deși statutul ei variază, de la un loc central ocupat în viața culturală a comunității la repudierea din perioada imediată de după convertirea la penticostalism, ea revine în cadrul comunității penticostale, unde ocupă, din nou, un loc central. Acest parcurs, cu negocierile simbolice și identitare implicate, merită, de asemenea o analiză specială.

BIBLIOGRAFIE

1. ANDERSON, A.; BERGUNDER, M.; DROOGERS, A.F.; LAAN, C. VAN DER (editori), (2010). *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*. University of California Press, Berkeley.
2. ANDERSON, R.M. (1979). *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*. Oxford University Press.
3. BARRETT, D.B.; JOHNSON, T.M. (2002). Global statistics? M. Burgess and E.M. Van Maas (Eds.), *New Int. Dict. Pentecostal Charism. Mov. Gd. Rapids Zondervan*.
4. BERGER, P.L. (2010). *Max Weber is Alive and Well, and Living in Guatemala: The Protestant Ethic Today*. *Rev. Faith Int. Aff.* 8, p. 3–9.

5. BOUDEWIJNSE, B.; DROOGERS, A.; KAMSTEEG, F. (1998). *More Than Opium: An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis*. Scarecrow Press, Lanham, Md.
6. BUCKSER, A.; GLAZIER, S.D. (editori), (2003). *The Anthropology of Religious Conversion*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Md.
7. COMAROFF, J.; COMAROFF, J.L. (1991). *Of Revelation and Revolution, Volume 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. University of Chicago Press.
8. CORTEN, A.; MARSHALL-FRATANI, R. (2001). *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. C. Hurst & Co. Publishers.
9. CROITOR, V. (2010). *Răscumpărarea memoriei: cultul pentecostal în perioada comunistă*. Succed Publishing, Medgidia.
10. DASWANI, G. (2013). „The Globalization of Pentecostalism and the Limits of Globalization”, în: Boddy, J., Lambek, M. (editori), *A Companion to the Anthropology of Religion*. John Wiley & Sons, Ltd, p. 239–253.
11. D'EPINAY, C.L. (1969). *Haven of the masses: a study of the Pentecostal movement in Chile*. London: Lutterworth Press.
12. FOSZTÓ, L. (2009). *Ritual Revitalisation After Socialism: Community, Personhood, and Conversion Among Roma in a Transylvanian Village*. LIT Verlag Münster.
13. FOSZTÓ, L.; KISS, D. (2012). „Pentecostalism in Romania. The impact of Pentecostal Communities on the Life-style of the Members”, Cingolani Pietro și Gusman Alessandro (editori). „Ric. Folk. Sfida Pentecostalismo” nr. 65, p. 51–64.
14. FRAZER, J.G. (1894). *The Golden Bough; a Study in Comparative Religion*. New York, London, Macmillan and co.
15. GOG, SORIN (2008). „Post-socialist religious pluralism: How do religious conversions of Roma fit into the wider landscape? From global to local perspectives”, în „Transitions” 48 (2), p. 92–101.
16. GOOREN, H. (2010a). *Conversion Careers in Latin America, in: Religious Conversion and Disaffiliation*. Palgrave Macmillan US, p. 115–129.
17. GOOREN, H. (2010b). „Conversion Narratives”, în *Studying Global Pentecostalism, Theories and Methods*. University of California Press, p. 93–112.
18. GOOREN, H. (2006a). „The Religious Market Model And Conversion: Towards A New Approach”, în „Exchange” nr. 35, p. 39–60.
19. GOOREN, H. (2006b). „Towards a New Model of Religious Conversion Careers: The Impact of Social and Institutional Factors”. în W.J. Bakkum, J.N. Bremmer și A. Molendijk (editori), *Paradigms, poetics and politics of conversion*, Leuven: Peeters, p. 25–39.
20. GOOREN, H. (2005). „Towards a New Model of Conversion Careers: the Impact of Personality and Contingency Factors”, în „Exchange” nr. 34, p. 149–166.
21. HUNT, T. (1997). *Charismatic Christianity: Sociological Perspectives*. Palgrave Macmillan Ltd, Basingstoke.
22. JAMES, W. (1902). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Longmans, Green and Co, New York, NY, US.
23. LEMON, A. (2000). *Between Two Fires: Gypsy Performance and Romani Memory from Pushkin to Post-Socialism*. Duke University Press Books, Durham/London, NC.
24. LEWIS, C.S. (1966). *Surprised by Joy: The Shape of My Early Life*. Harcourt, Brace, Jovanovich, Princeton, N.J.
25. MEYER, B. (Ed.) (2010). *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, ediția 2009. Palgrave Macmillan, Basingstoke.
26. MEYER, B. (2009). „Introduction: From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding”, în: Meyer, B. (ed.), *Aesthetic Formations, Religion/Culture/Critique*. Palgrave Macmillan US, p. 1–28.
27. MEYER, B. (1999). *Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*. Edinburgh University Press.

28. NICULAE, I. (2006). *Balada la lăutarii din Fântânele: o istorie a comunei Cojasca: culegere de balade și studii*. Ed. Bibliotheca, Târgoviște.
29. RICHARDSON, J.T. (1978). *Conversion Careers: In and Out of the New Religions*. Sage Publications, Inc, Beverly Hills; London.
30. RIES, J. (2011). „Romany/Gypsy Church or People of God? The Dynamics of Pentecostal Mission and Romany/Gypsy Ethnicity Management”, în M. Stewart and M. Rövid (editori), *Multi-Disciplinary Approaches to Romany Studies*. Budapest.
31. ROBBINS, J. (2015). *The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism*. NYU Press.
32. ROBBINS, J. (2004). *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. University of California Press.
33. SÁNCHEZ, R. (2009). „Seized by the Spirit. The Mystical Foundation of Squatting among Pentecostals in Caracas (Venezuela) Today”, în Meyer, B. (Ed.), *Aesthetic Formations, Religion/Culture/Critique*. Palgrave Macmillan US, p. 225–246.
34. SOOTHILL, J.E. (2007). *Gender, Social Change and Spiritual Power: Charismatic Christianity in Ghana*. Leiden: Brill.
35. TYLOR, E.B. (1871). *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. J. Murray.
36. VOKES, R. (2007). „Rethinking the Anthropology of Religious Change: New Perspectives on Revitalization and Conversion Movements”, în „Anthropol.” nr. 36, p. 311–333.
37. WALLACE, A.F.C. (2003a). *Essays on Culture Change*. University of Nebraska Press.
38. WALLACE, A.F.C. (2003b). *Revitalizations and Mazeways: Essays on Culture Change, Volume I*. University of Nebraska Press, Lincoln.
39. WALLACE, A.F.C. (1962). „Culture and Cognition”, în „Science” nr. 135, p. 351–357.
40. WALLACE, A.F.C. (1956). „Revitalization Movements”, în „Am. Anthropol.” nr. 58, p. 264–281.
41. WALLACE, A.F.C. (1956). „Mazeway Resynthesis: A Biocultural Theory of Religious Inspiration”, în „Trans. N. Y. Acad. Sci.” nr. 18, p. 626–638.
42. WALLACE, A.F.C.; FOGELSON, R.D. (1961). „Culture and Personality”. „*Biennial Review of Anthropology*” nr. 2, p. 42–78.
43. WEBER, M., (1905). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Courier Corporation.
44. WITTE, M. De (2009). „Modes of Binding, Moments of Bonding. Mediating Divine Touch in Ghanaian Pentecostalism and Traditionalism”, în Meyer, B. (Ed.), *Aesthetic Formations, Religion/Culture/Critique*. Palgrave Macmillan US, p. 183–205.
45. WORSLEY, P. (1968). *The Trumpet Shall Sound: A Study of „Cargo” Cults in Melanesia*. Schocken Books.

