

SRAMOTA TELA*

“Ako je nečistoća izmeštena stvar, moramo joj prići kroz red. Nečistoća ili prljavština je ono što ne sme biti uključeno ako želimo da održimo obrazac.”

Mary Douglas, *Čistota i opasnost*

Jedna od mojih briga kroz ovu knjigu bila je da istražim razlike koje potpomažu postojanje određenog društvenog sistema. Cigani istočne Evrope gurnuti su na ivice nacionalnih zajednica kojima pripadaju. U Harangosu, mnogi mađarski žitelji nisu želeli da se Cigani usele među njih; želeli su da Cigane drže odvojene. Za njih su Cigani bili podli i prljavi. Oni su bili ono “što se ne sme uključiti ako želimo da sačuvamo obrazac”. A ipak, s druge tačke gledišta, oni su bili deo tog obrasca; bili su neophodan deo celog procesa društvene reprodukcije u Mađarskoj. Oni su ispunjavali društvene funkcije i obavljali poslove i usluge koje drugi nisu hteli. Postojala je moralna napetost u ovoj separaciji – ipak, u nekim kontekstima, Cigani su mogli biti shvaćeni ne kao toliko različiti od drugih siromašnih Mađara – ali možda delimično zbog velike moći necigana, bila je to napetost koju je većina njih mogla da ignoriše prilično lako.

Romi su takođe definisali sebe u opoziciji prema neromima, *gažos*, i moralno sebe odvojili od onih koji su ih okruživali i dominirali nad njima. Videli smo ih kako ovo rade u sopstvenoj komunalnoj etici, u njihovim stavovima prema vremenu, novcu i radu. U ovom poglavlju bavim se konačnim odvajanjem koje je pogodilo Rome: odvajanje između njih kao “čistih”, “poštovanih” ljudi i “prljavih” *gažos*. U jednom smislu ovde postoji kontinuitet. Baš kao što su Ma-

* Michael Stewart, *The Time of the Gypsies*, Boulder: Westview 1997.

đari gledali Cigane, tako su i Romi mislili o *gazos* kao potencijalno uprljanim "izmeštenim stvarima". Ali ovde se sličnost završava. Iako je romski diskurs o "zagađenju" i "sramoti" izgrađen na ideologiji zajedničkoj za južnu Evropu, koja je oblikovala i mađarske ideje, u odlučujućim odnosima romske ideje bile su karakteristične za njih. Pored specifičnih pojmova o sramoti tela koji nisu postojali kod Mađara, ideologija sramote i zagađenosti igrala je daleko važniju ulogu u životu Roma nego Mađara. Čak i važnije, nasuprot Mađarima, podela sveta koja je konstituisala Rome kao odvojenu grupu odražavala se na njihovu svest o sebi samima. Gde god su Mađari mogli da predaju svoj "prljavi posao" drugima, Romi nisu bili tako srećne ruke. Romi nisu posedovali ništa sem svojih tela i kuća, i nije postojala nijedna društvena grupa podređena njima, tako su stvorili separaciju koja im je omogućila da zamisle da je moguće živeti kao "čisti", "časni" ljudi.

U antropološkoj literaturi, komentari o verovanjima o čistoći možda su najbrojniji među onim na temu ciganske "kulture". Sve glavne etnografske studije među američkim Romima, one koje su radili Karol Miler, An Sutherland i Rena Groper, govore su o konceptima "zagađenja" (*marimo*) u smislu podele ciganskog sveta na zagađene *gazos* i "čiste" Rome i podele ciganskog tela na "čist" gornji i "nečist" donji deo.¹

Džudit Oukli je, takođe, analizirajući engleske Putnike-Cigane i njihove ideje o čistoći, pronašla alternativni unutrašnjo/spoljašnji simbolizam.² Svi ovi autori fokusirali su se, sledeći Meri Daglas, na način na koji romski rituali očišćenja "štite političko i kulturno jedinstvo manjiske grupe".³ U analizi koja sledi, krećem istim putem kao i moji prethodnici, ali ovde bavljenje reprezentacijom reprodukcije vodi u novom smeru. Moj argument, ukratko, jeste da Romi, kroz simboličko odvajanje svojih tela, odbijaju ili ma-

¹ Miller (1975); Sutherland (1975, str. 225-287); Gropper (1975, str. 90-96). Vidi takođe Silverman (1981)

² Okely (1983, str. 77-104). Svi ovi autori su, naravno, bili duboko utemeljeni u Bartovoj (1969) diskusiji o granicama etničke grupe i Daglasovoj (1966) knjizi o konvencijama čistoće.

³ Douglas (1966, str. 124).

skiraju svoje uključenje u biološku, telesnu reprodukciju u ime višeg oblika društvene reprodukcije i radeći to izbegavaju (simbolično) stvari – njihova tela – koje ih drže u stanju zavisnosti od *gazos*.

Počecu ovo poglavlje razmatrajući moralnost Cigana, tačnije, ideju da su Romi čistiji i časniji od *gazos*. Onda ću razmatrati neke osnovnije pojmove životnog procesa. Iako neke romske ideje mogu, na prvi pogled, izgledati egzotične, postaće postepeno jasno da su one transformacije ideja koje su bile široko rasprostranjene u svetu koji ih okružuje.

PRLJAVI CIGANI

Dok sam govorio o Savetu Harangosa u sedmom poglavlju, rekao sam da je jedna od inicijativa na koju su zvaničnici posebno ponosni bila dvogodišnja “dezinfekcija” ciganskih mesta. Iako se aktivnost suočila s diskontinuitetom tokom vremena kada sam ja živeo u gradu, duh koji ih je inspirisao nastavio je da živi. Tokom leta 1985. Odeljenje za zdravlje posetilo je Treću klasu da bi lečili ciganske svinjce sredstvima za uništavanje mušica. Grupa male dece brzo se okupila da gleda i dosađuje dok ih zaduženi zvaničnik nije prekinuo s obećanjem da će dobiti slatkiše. Izneo je iz kombija pregršt malih kutija i protresao je jednu iznad detinjih glava pre nego što je razdelio druge. Pomalo zbunjen, tumačio sam okolo da vidim šta je to delio: ne slatkiše već slatko rešenje. Naravno, njegovo nasumično posipanje dece nije imalo nikakvu medicinsku vrednost. Ali kao fobični gest “čistog” Mađara koji se trudi da otera cigansku “prljavštinu”, funkcionisalo je sasvim dobro.

Posebno je bilo nezamislivo da je taj čovek, koji se ponašao tako čudno, nekoliko godina ranije bio odgovoran za Savet koji se bavio Ciganima i odgovoran za obavljanje dezinfekcija; tvrdeći da ostvaruje dugogodišnji prijateljski kontakt s Romima, nikada mu nije palo na pamet da ovakvi gestovi mogu ponižavati njegove “prijatelje”. Ne znam sigurno zašto se osetio tako blaziran kada je reč o osećanjima ljudi na čiju je dobru volju uvek računao i od koje je ponekad zavisio, ali mislim da razlog za ovo leži u njegovom verovanju da Cigani nemaju ni osećaj časti ni osećaj stida. Jednom sam sedeo u kancelariji ovog čoveka, dok se trudio da me “obrazuje” o Ciganima pričama o čudnom ponašanju Ciganki, kako su one flertovale s

njim, kako se mogu čuti da psuju kao muškarac na pijaci, i kako je samo nekoliko dana ranije video Ciganku kako "se nudi" čoveku koji je kupovao najlonski konac od nje.⁴ Zaključio je ovaj katalog srama slučajem porodice čiji su članovi, tvrdio je, produžili svoje srednje prste da bi bolje džeparili stanovnike Harangosa na pijaci. U njegovim očima, ovi nasilnici koji napadaju dobre građane, kao i svi drugi Cigani, nisu imali osećaj časti ili stida koji bi držali "pristojnu" osobu na distanci. Imajući u vidu osnovni nedostatak – nedostatak koji je prikazao Rome kao manje ljude – činilo mu se da je uvrediti Cigane manje nepristojno ili, čak, nije uopšte.⁵

Cela ironija situacije je, međutim, izgubljena na zvaničnom nivou: dok je on video sebe kako donosi "čistoću" i "higijenu" neukim Ciganima, koji su tako mogli steći civilizacijski osećaj stida, oni su njega i njegovu sortu videli kao prljave i pre svega užasno im nedostaje ono što *oni* smatraju za osećaj "stida". U stvari, konstantan izvor komentara i prezrivyh aluzija među Romima bio je način na koji se *gazos* "ne stide sebe" (*či laženpe*).⁶

Razgovor o *gazo* moralnoj ukočenosti počinjao je u različitim kontekstima. Najviše je bilo reči o tretmanu tela, uobičajenom načinu na koji su *gazos* pokazivali bilo kakav nedostatak osećaja za uređivanje ili čistoću. Romi smatraju domaće životinje, poput mački, nečistim i kada gledaju televiziju vrisnuli bi s gađenjem kada bi *gazo* lik u filmu podigao mačku i milovao je. Slično, Romi su smatrali *gazo* običaj ležanja u kadi odvratnim, kao "ležanje u sopstvenoj nečistoći". Kao rezultat ovakvih običaja i generalno moralne aljkavosti, *gazos* i njihove kuće, prema mišljenju Roma, često smrde. Nije bilo neobično za Cigane da se drže za noseve i prave grimase jedni drugima iza leđa

⁴ U ovom smislu, Domán (1984, str. 37) daje čudan i isto tako pogrešan, prikaz ciganskog života baziran na utiscima koje je stekao kao doktor veterine u Szarvasu, u jugo-centralnoj Mađarskoj. Prihvatio je, na primer, tvrdnje devojaka Ciganki da one nisu poznavale oca njihove dece, ne pitajući se da li su ga obmanjivale.

⁵ Simbolička logika čini da biti počašćen jeste biti "integralan" i "netaknut". Vidi Campbell (1964, str. 269).

⁶ Činjenica da se ovaj čovek razveo od prve žene i onda udružio sa ženom "upola mlađom od sebe" samo je pojačalo zapanjeno prezrenje prema njemu.

gazos, kada ih posećuju u kućama. I kada im darežljivi *gazos* daju poklone u vidu nošene odeće, oni je detaljno dezinfikuju i nekoliko puta operu.

ČISTOĆA ROMSKOG TELA

Na početku mog boravka u Harangosu i s mnogo ranije objavljenih radova o romskoj moralnosti, pitao sam mladog Roma, koji mi je pomogao oko mog romskog jezika, za savet kako da se najbolje integrišem u život harangoških Cigana. Rekao je da će mi ispričati o "stvarima koje Cigane/muškarce (Rome) najviše uznemiravaju". Prvo mi je rekao da nikada ne mešam vodu ili činije koje se koriste za pranje odeće i pranje suđa. Ciganke to izbegavaju i potrudile su se da ih drugi vide kako izbegavaju to da rade tako što peru svo posuđe za jelo u šerpama u kojima je hrana spremana, uopšte ne koristeći krpe za sudove, zato što su one mogle biti oprane s odećom. Umesto brisanja, suđe se ostavlja da stoji i samo se suši. Nekoliko nedelja kasnije, preselio sam se u Treću klasu i u zbrci pokušavanja da se nosim kako treba s novim okruženjem zaboravio sam na ovaj savet za krpe. Bio sam iznenađen kada sam jednog dana video da su kuhinjske krpe počele da nestaju iz naše kuhinje i da se kasnije pojavljuju, prerađene od naših domaćina, kao krpe za noge! Mnogo meseci kasnije, uprkos činjenici da sam mislio da sam se navikao na ciganske razlike, napravio sam još jednu neprijatnu grešku. Jednog poslepodneva dok sam pomagao Čorinoj majci da popravi mašinu za veš, trebalo je da ispraznim mašinu i ne misleći sam krenuo za najbližom posudom, velikim vodenim bokalom. Sa začuđenim pogledom i zadihana, žena je spasila bokal od mog pokušaja da ga zagadim i ispod kreveta izvadi posudu za oprani veš.

Kao što mi je moj mladi informator nagovestio, posao kupanja u naselju često se obavljao krišom. Ljudi nisu "bestidno" pokazivali svakome da će se kupati. Romi su prali svoja lica i ruke ujutru, pre razgovora s bilo kim izvan najbliže porodice. Sapun se onda stavljao izvan vidokruga na policu dalje od kuhinjskog posuđa, a vodu su iza kuće bacali ženski članovi domaćinstva. Romkinje (Ciganke) su onda stavljalje "čistu" posudu za pranje ispred svojih kuća kao znak da su spremni da primaju posetioce. Posle ovoga, većina ljudi se nije prala do mraka; najviše su uzimali vodu u usta i pljuvali u svoje ruke izvan kuće. Ako su nečije

ruke bile masne od hrane, brisali bi ih suvom tkaninom.⁷

Pokazalo se, sledeći Milerove i Suterlandove ranije analize, da ispod romskih ideja o čistoći leže neizgovorene ali kategoričke razlike između gornjeg i donjeg dela tela. Glava, posebno usta, bili su najčistiji i najvažniji deo gornjeg dela tela, pokazan u načinu na koji bi muškarci ljubili jedni druge pravo u usta kao znak verovanja i bratske bliskosti. U ideji, o kojoj se diskutovalo u prethodnom poglavlju, da je glava sedište romske "sreće" (*baxt*) kao i u pojmu da je gubitak časti bilo pitanje stanja "da su ti usta pojedena" (*xalo-j tjo muj*), pronalazimo srodne pojmove.⁸

Tabu pranja odeće i posuđa zajedno, osigurao je da prljavština donjeg dela tela ne kontaminira objekte koji su ulazili u usta. Iz istog razloga, Romi su izbegavali kade. Iako je sapun korišćen za pranje lica i ruku, primetio sam da su žene, koje su se prale od glave do pete, koristile tečnost ili puder za pranje – kao da su htele da budu sigurne da njihova nečistoća ne ostane na sapunu koji se držao u kuhinji. Jedne večeri, ubrzo nakon preseljenja u Harangos, s Čorovim bratom gledao sam televizijsku dramu tokom koje je žena zaronila u toplu kadu. Nedostajali su mi takvi *gazo* komfori, uzdahnuo sam ljubomorno, ali moj domaćin, koji mi je bio prijatelj još od mog dolaska okrenuo je, s gađenjem, glavu prema zidu praveći grimase i stavio ruku preko lica. Srećom po naše prijateljstvo, bili smo sami.

Simbolična podela gornjeg i donjeg dela tela nije samo izražena u zabrani kupanja. Veoma krut osećaj

⁷ Pranje je bilo potencijalno oslabljivački akt. Mala deca, za koju se u svakom slučaju govorilo da manjkaju u "snazi" (*zor*), nisu prana svakog dana. Čak su i odrasli tretirali svoju prljavu vodu kao da sadrži deo njih, i njeno uklanjanje je izvedeno tako da ne otvori osobu mističkim napadima.

⁸ Da su ove romske ideje preradile zajedničko evropsko interesovanje može se videti, na primer, u poređenju sa Dubisch-ovom (1986) diskusijom modernih grčkih verovanja o zagađenju. Romska reč *marimo* ("zagađen") je slučajno izvedena iz grčkog. Day (1995) takođe tvrdi da su seks radnici u Londonu stvorili gornji/donji i unutrašnji/spoljašnji simbolizam njihovih tela da podele svet rada od sveta drugih odnosa. Videti takođe Šekspirove redove iz *Kralja Lira* (4.6.118-130): "Dole od pojasa bili su kentauri, /Iako žene svud gore; /Ali do pojasa bili su božji naslednici, /Ispod je sve bilo zlo".

za oblačenje među ciganskim ženama, koje su nastojale uvek da uspostave jasnu liniju između gornjeg i donjeg dela tela, pokazivao je koliko je ova razlika ukorenjena u njihovoj svesti. Opet, iako su se muškarci svih uzrasta tokom leta često šetali goli do pojasa, nijedan čovek nije skinuo svoj "šorts" čak ni po najvećoj vrućini. Starije žene (od pedeset ili šezdeset godina) takođe su se tokom toplog vremena ogoljavale od struka nagore bez stida, bilo da su u kući ili napolju. Mlađe žene su bile obazrivije, iako su majke dojile decu gde su htele. Žene su čuvale male lične stvari u svojim grudnjacima. Druga odeća, kao što su dugački kaputi ili jednodelne haljine, bili su "sramotni", pošto nisu dozvoljavali podelu tela. Pantalone su takođe bile tabu za žene, iako nošenje muške jakne nije bio prekršaj, pošto je ovo poštovalo gornje/donju estetiku.

SMRAD ZAGAĐENJA

Kada Cigani ne bi uspeli da održe podelu između gornjeg i donjeg, rekli bi da su postali "prljavi" ili "zagađeni" (*melalo* ili *marimo*, a oba bi se mogla protumačiti u mađarskom kao *piszkos*, ili prljavo). Mešajući gornje i donje, na primer, perući lice vodom koja je korišćena za pranje genitalija moglo bi nekoga učiniti nečistim.

Najblaži znak "nečiste" kuće ili osobe jeste "smrad" (*khandel*) Romska reč podrazumeva nadvlađujući i prljav smrad, onaj od koga vam se prevrće stomak. Imenica (*khan*) se koristila da objasni smrad zagađenih stvari, nasuprot moralno neutralnom smislu reči "miris" (*sung*). Na primer, kada se žena svadala s muškarcem oko žene u drugom naselju, tvrdio sam u njenu odbranu da je, nasuprot nekim članovima nje-ne porodice, ona bila "čista Romkinja" (*vuži romni*). On je odgovorio da, ako to mislim, treba da odem blizu nje i pomirišem smrad (*khan*) koji joj dolazi između nogu.

Možda nije bilo slučajno da je senzacija povezana s gađenjem bio smrad, s obzirom da je u ovom obliku miris donjeg dela tela prešao na gornji deo, kroz nos i usta. Nasuprot Romu ili Romkinji koji su viđeni ili videli člana suprotnog pola u stanju golotinje, što je sramotno, *khan* je sam po sebi zagađivač tela: mlad čovek koji je izašao iz bara u koji smo upravo ušli i povratio na zemlju ispred njega, objasnio je da je

prostorija “smrdela kao WC”. Obeležja na koži (kao što su bubuljice), invaliditet i neplodnost su objašnjeni – od osvetoljubivih komšija u najvećem broju slučajeva – kao rezultati zagađivačkog ponašanja.

Pošto *gazos* nisu bili svesni potrebe da drže gornji i donji deo tela odvojenim, može se uvek tvrditi da su oni nečisti. Kada bi se preselili u kuće u kojima su prethodni stanari bili *gazos*, Cigani bi dezinfikovali prostorije od tavana nadole. U Trećoj klasi, bilo je *gazo* kuća u koje su Cigani, iz ovog razloga, izbegavali da uđu. Međutim, stavovi Roma nisu uvek bili konzistentni, s obzirom na to da je uvek bilo *gazo* kuća u koje su ulazili, čak i jeli u njima; a izvan naselja oni bi spremno jeli u svim *gazo* restoranima – samo da nisu bili *khan*.

ČISTOĆA I OSEĆAJ STIDA

Među kalifornijskim Romima, kao i među engleskim Ciganima, pitanja zagađenja i čistoće “su jezgro sistema verovanja koji je davao red moralnom univerzumu Roma”, odvajajući čiste Rome od prljavih *gazos*,⁹ Iako je bilo velikih sličnosti u verovanjima o čistoći drugih ciganskih grupa i onih Roma kojima sam živeo, postojale su takođe važne varijacije. Možda je najvažnija razlika to da se koncept nečistoće među Romima Kalderašima iz Poljske, Švedske i Amerike ne samo sastojao kao etički kodeks već je i obezbeđivao osnove legalističke strukture unutar romske zajednice prema kojoj su “nemoralni” Romi mogli biti prokuženi i praktično izbačeni iz zajednice na osnovu “nečistoće”. Proglasiti nekoga nečistim (*marimo*), značilo je isključiti osobu iz svih kontakata s bilo kim ko je prihvatao taj sud.¹⁰ U Harangosu, čak iako je najveći deo ponašanja imao smisla samo u gornje /donjoj podeli tela i strahu od zagađenja, pošto Romi nisu praktikovali ritualno izbacivanje, oni su mi rekli “Mi se više ne pridržavamo *marimo* običaja.” Jedan čovek je objasnio da “među Kalderašima, supruga nikada ne bi davala mužu vodu iz svojih ruku. Morala je da pokrije ruku maramom. U ‘starim danima’ (*varekana*; doslovno, *nekad*), Kalderaši su bili najstriktniji” zbog institucionalnog uređenja ovih običaja. Ovakvi odgovori na moja pitanja – odgovori koji

⁹ Sutherland (1975, str. 255)

¹⁰ *Ibid.*, str. 261-264; i Kaminski (1980, str. 45-48).

su se često odnosili na ideje *marimo* kao na "sujeverje" – odražavali su delimično generalnu želju da se romska kultura predstavi kao "moderna".¹¹ Ali, u isto vreme, oni su odražavali malo drugačiji kulturni naglasak među harangoškim Romima – fokus na sramoti isto kao na nečistoći.

Iako pitanja čistoće i zagađenja nisu mnogo okupirala romske konverzacije, suprotno je bilo za teme sramote i sramotnih dela. Daleko od stanja nečistoće, *gazosima* su u potpunosti nedostajali "stid" (*latipe*) i "poštovanje" (*patjiv*).¹² U srcu ove ideje nalazi se jedna od "začudujućih ali tačnih činjenica" o "luc-kastim neciganima" (*dilo gazos*): oni u javnosti nisu pokazivali neugodnost prema njihovoj seksualnosti, rađanju ili drugim telesnim funkcijama. Stoga je *gazi* (žena *gazo*), moja gošća koja je nevino glasno pitala da upotrebi toalet, bila izložena začudujućim komentarima među decom i manje nepristojnim neugodnostima među odraslima – svaka osoba koja drži do sebe, smatralo se, morala je da zna da s malo više diskrecije pita za savet neku od Ciganki. U drugoj prilici, mlada istraživačica sedeći na travi ispred moje kuće, gurnula je nežno svoje noge pored Luluđinih kada je čovek ušao u dvorište – opet, nijedna Romkinja iznad tri godine starosti nije trebalo da bude učena tako elementarnoj lekciji iz dobrog ponašanja. Ali čak i svakodnevno ponašanje neciganki smatrano je bestidnim i ekspresivno pokazivalo nekontrolisanu seksualnost – nasuprot *gazis*, sve Romkinje su pokrivale svoje noge do kolena i nosile marame na glavi.

Iako je mnogo akademskih rasprava o ciganskoj moralnosti, bilo u smislu čistoće ili nečistoće odbačeno, u Mađarskoj je ova etika dobila nijansu brige o stidu i časti, idiomima koje će priznati svako ko je upoznat s etnografskom literaturom u južnoj Evropi. Pošto je biti čist bila "zaslužena čast" (*patjivalo*) i onaj ko nema stida postaje uprljan, u stvarnosti su se dva pravila stopila. Ovo je bilo izraženo pošto je romski osećaj stida ukorenjen kao pronikla ideja o čistom

¹¹ Kada je Judit Szegő snimala trake o ovakvim "praznoverjima", naterana je da ih dâ samo mojoj kolegini u Akademiji nauka, a ne meni, muškarcu, da ih čujem, zbog stida koji bi ispitanice mogle da osećaju kada bi muškarac čuo da otvoreno diskutuju o tim stvarima.

¹² U članku o piću (1992), posmatram povezane stvari sa stanovišta jačanja i slabljenja telesne supstance.

romskog telu. (Štaviše, s obzirom na to da je romski osećaj stida bio ukorenjen u koncepciji osobe kao i ideja koja je generisala ideju čistog romskog tela.)

STID I OROĐENA OSOBA

Među Romima stid je u nekim aspektima prototipski povezan sa ženama, njihovim telima i njihovom seksualnošću. Stoga, iako je izvođenje telesnih funkcija bilo izvor stida za sve Rome, u javnom kontekstu, barem, ovo je bilo posebno tačno za Romkinje. Na venčanjima – veliki mešoviti skup Roma – muškarci su koristili toalet ispred kuće u kojoj se proslavlja, dok su žene morale diskretno da traže alternativne prostorije s drugim rođakama, pošto Ciganke, kada idu u toalet, nisu smeli da vide muškarci.¹³ Što se tiče kupanja, gde je uvek postojala šansa da se osoba suprotnog pola iznenada pojavi, Ciganke su mnogo više ograničene od muškaraca – čak i mlade devojke, koje samo peru kosu, odlaze u sobu i zaključavaju vrata. Starije žene bi okačile peškir na spoljašnja vrata da naznače da niko ne sme da uđe. Dok muškarci mogu da izbegnu kupanje pred poštovanim gostom, pred bliskom porodicom izgleda da nemaju stida, dečaci u adolescenciji prali su se u kuhinji, što je bilo nezamislivo za njihove sestre.

Još dok su mala deca, od Cigančica se očekuje da pokazuju veći stid od dečaka kada su u pitanju fiziološke potrebe. Jednom sam snimio Čorinu sestru, Maron, kako objašnjava suštinu ovog aspekta ciganskog načina svojoj osmogodišnjoj ćerki:

Kćeri moja, kada porasteš, ne smeš da šetaš naokolo bez pratnje. Nikada ne smeš da raspustiš kosu napolju pošto će tvoja baka ili deka, ako te vide, kazati: "Nikada nećeš izrasti u dobru Cigančicu."

Moraš da nosiš maramu preko glave zato što stariji Cigani ne voli mlade devojke koje idu naokolo bez marame. Reći će da "pokušavaš da izgledaš lepše". Zadirivaće te i ponižavati.

Ne dozvoli da ti kosa viri ispod marame zato, što ako to uradiš... reći će da to radiš zato što si mala kurva.

I nije ti dozvoljeno da razgovaraš dugo s momcima. Brat će te prebiti ako to uradiš!

¹³ U svakom slučaju, članovi oba pola samovoljno su pratili jedno drugo do toaleta.

(Kasnije je nastavila): Kada porasteš, ne smeš da nosiš pantalone zato što običaji *gazos nisu dobri. Niti smeš da se pojaviš preda mnogom noseći kratku suknju... ljudi će reći, "Šeta se unaokolo kao gazis."*

Pokrivajući donji deo tela keceljom i kosu maramom, ne trudeći se da bude privlačnija, i spuštajući pogled ka zemlji da ne bi gledala Cigane, devojčica je pokazivala da je spremna da pokaže stid zbog svojih seksualnih želja. Njeno držanje pred gostima, njen stid, i njen ponizan pogled u pod kvaliteti su koji se vrednuju kod potencijalne snaje. Kršenje ovih pravila dovelo bi do skandala, kako sam otkrio kada sam iznenadio dve devojčice koje su se igrale sa šminkom u našoj kući i stavile malo maskare na svoje oči. Čim sam ušao, one su pobile u čistu sobu, obrisale šminku s lica, i naterale me da obećam da neću nikada nikome reći šta su radile. Ova vrsta potiskivanja želja ograničavala je i druge aktivnosti devojčica. Sećam se često dvanaestogodišnjeg posetioca naše kuće, jedne od Čajinih unuka, kako mi pokazuje strašne tragove opekotina na svojoj šaci. Ispalo je da je pušila cigaretu kada ju je iznenadio stariji rođak, i umesto da objavi "opušteno" ponašanje drugima, ona je smoždila upaljenu cigaretu na dlan. Iz sličnih razloga, bilo je nemoguće da starije devojčice idu na noćne časove vožnje bez prisustva njihovih majki – iz straha da će neko reći da su "se šetale unaokolo" bez nadzora. Vrlo dobro su znale kakve su posledice loše reputacije: nemogućnost da se nađe poštovan muž.

Snaga ovih tabua bila je veća u divergentnom *gazo* ponašanju i bila je tema mnogih konverzacija na romskom jeziku. *Gazo* devojčice bile su poznate po običaju da odlaze u diskoteke i da se namerno oblače tako da privlače pažnju muškaraca. S ciganske tačke gledišta, *gazis* nedostatak odmerenosti bio je komičan, ako ne groteskan, znak promiskuitetne seksualnosti. Nigde ovo nije bilo očiglednije nego na otvorenom okružnom bazenu, gde je Čoro predložio da odemo svi skupa u letnjim mesecima i posmatramo bestidne i šokantne *gazis*.

Romi su povremeno pronalazili zabavu i u Trećoj klasi, pošto je jedan nesrećni *gazo* par koji je živeo tamo obezbeđivao javne demonstracije moralnog nivoa njihove sorte, bar s romske tačke gledišta. Ovi sredovečni ljudi bi se napili i igrali bi u bašti, na zadovoljstvo Roma, kako dece tako i odraslih, koji bi

se, kao posetioci zoološkog vrta, okupljali ispred ograde, smejali i blenuli u čudo dve "budale" (*dile*), i bacali jaja na njih izazivajući narednu "razuzdanost".

Do izvesnog stepena, za sve *gazos* se pretpostavljalo da imaju potencijal za ovakvo ponašanje. Ovo me je ponekad nagnalo da razmislim pre pozivanja gostiju, pošto sam znao da bi ih Romi testirali da vide koliko su "bestidni". Većinom su slabosti mojih gostiju bile izvor zabavnih komentara među Romima, ali jednom prilikom pred kraj mog boravka, kada se *gazi* gošća napila i kolabirala, moji domaćini su mi rekli da su sve takve žene u Budimpešti bile "profesionalne kurve" (*lubnja*) i da ih treba izbegavati. Da bi jasno i eksplicitno izrazili ovo shvatanje, na zidovima skoro svih ciganskih kuća nalazile su se pornografske slike golih *gazis*.

Ako bi neciganke bile predstavljene kao izopačene i van kontrole, neke od simboličkih asocijacija Ciganki, Romkinja, nisu bile mnogo laskave. Posebno je postojala naglašena asocijacija ženskosti sa slatkomirisnim cvećem i mladim ženama obučenim u drečće crveno.¹⁴ Sve ženske kecelje, marame i često haljine, imale su cvetne desene. Najskuplje i najpoželjnije kecelje bile su u obliku plastičnog cveća, s obzirom da su njihove rese bile "zupčaste" (*tsakkos*). Sve romske kuće bile su ukrašene cvetnim tapetama, a "čista soba" bila je okićena živim plastičnim cvećem. Nakon smrtnog slučaja u kući, ovo cveće bi se uklonilo a oslikano cveće bi se izbelelo-opralo, što znači da cveće, na neki način, simboliše život. Svakog dana devojke koje su došle da crtaju u kući, opsesivno su dizajnirale iste cvetne desene sa "zupčastim" vrhovima, dok su njihova braća, jednako konzistentno, crtala ljude s konjima i kolima i kuće viđene spolja. Neudate Ciganke pravile su cveće na sebi tako što bi kosu na čelu sekle u zupčaste rese.

Pesme za igranje o Cigankama, iz kojih citiram tri primera, takođe artikulišu ovu ideju. U prvoj, cveće simboliše život, kao kontrast noći koja je vreme kada "duhovi" (*muloš*) lutaju zemljom: "Te na mezis kali ratji. Te mezis lududjengi raji!" (Ne slični crnoj noći.

¹⁴ Crveno je bila boja vezana za sreću, zdravlje, mladost i snagu i bila je mnogo korišćena da odagna zle sile i duhove. Bebe su oblačene u crveno ako su bile bolesne, i pozadina mnogih cvetnih slika bila je crvena. Starije žene težile su da nose braon i plavu odeću krivudavih šara.

Izgleđaj kao dama cveća!). U drugoj, cveće je povezano sa snajom koja rađa decu za bake i deke:¹⁵ “*E luludji loli si. Muri bori šukar si*” (Cveće je crveno. Moja snajka je lepa). Ova slika priziva govore na “veridbama” (*mangimo*) u kojima je mlada opisana kao cvet ubran iz bašte. Štaviše, tokom ove ceremonije, devojčina nevinost predstavljena je kao skarletno ružičasta voćka koja je povezana s bocom brenđija oblika nage žene, koja se poklanja devojčinom ocu. Usko grlo pupoljka, oko kojeg raste zupčasto lišće, simboliše “neprobijenu” devojčinu prirodu. Unutrašnjost ovih pupoljaka je dlakava, ali u ceremoniji ona predstavlja kosu koja još nije “viđena”. U retkim slučajevima *mangima* za razvedene žene, “marama za kosu” (*dikhlo*; doslovno, “viđena”) vezana je za flašu da simboliše njen odrastao seksualni status: sve dok ona nije bila “otvorena” (*te na putardi*), njena kosa mogla je da bude nepokrivena.

Najčešći izraz za menstruaciju bio je eufemizam “imam cveće” (*si ma luludji*), i u igračkim pesmicama koje slede vidimo kako je, kroz simbolično mešanje žena sa slikama cveća, ženska plodnost predstavljena kao beskrvno uobličenje. Voda je sipana na cveće tako da njihov *dji*, njihova “životna snaga” ne vene. Simbolička jednakost može stoga da se svede na izjavu “ono što je krv za žene, to je voda za cveće”. I, s obzirom na to da su žene simbolički izjednačene s cvećem, njihova plodnost bi mogla da se predstavi bez neprijatnosti i sramote od krvi.

Šor paji pe luludji
Sipaj vodu na cveće

Te na pharrol lako ði.
Tako da se njihov *ði* ne osuši.

Te pharrola lako ði,
Ako se njihov *ði* osuši

Č'avel ame šukar bori!
Neće nam doći lepa mlada!

Ako je moj prethodni argument bio da se Cigankin stid ticao njene seksualne poželjnosti, u ovim asocijacima s cvećem, možemo da vidimo da je njena plodnost predstavljena na “očišćen” način. Da bi ove ideje imale više smisla, zamolio sam Judit Szegó da o

¹⁵ Jedna socijalna veza u kojoj je žena smeštala osećaj stida bila je veza s njenim svekrom i svekrvom.

osećaju stida kod Roma sprovede seriju intervjua sa ženama.

STID ZBOG TELESNIH ŽIVOTNIH PROCESA

U razgovoru s Judit, Romkinje su govorile o menstrualnom ciklusu kao o korenu njihovog srama, ali je za njih ova tema mogla zaista biti započeta tek razgovorom o romskim običajima koji se tiču rađanja, krštenja i smrti. Iako nisu govorile isuviše apstraktno, teško je izbeći zaključak da je kompletna priroda bioloških, telesnih procesa prouzrokovala sramotu i stid.

U stvari, zbog stida od menstruacije, od početka puberteta, devojka je morala da nosi "kecelju" (*ketrintsa*) preko suknje.¹⁶ Za razliku od suknje, kecelja nije bila zagađena i video sam kako žene njome brišu tanjire ili čak escajg. Većina devojčica koje idu u školu kažu da su "bolesne" (*nasvali*) kada imaju menstruaciju, i nedelju dana ne idu u školu ili na druga javna mesta. Priča je bila toliko zbunjujuća, pošto su neke devojke rekle da su naučile o menstruaciji samo od starijih devojaka, jer njihove majke nikada nisu pomenule ovu temu.¹⁷

Činilo se da menstruacija predstavlja ceo proces telesne plodnosti. Žene su rekle da su se mlade devojke stidele da pokazuju svoju kosu u javnosti, zbog menstruacije. I kada su Cigani rekli da devojke treba da pokriju svoju kosu da ne bi privlačile pažnju dečaka, nije se radilo samo o devojačkoj seksualnoj privlačnosti koju su Cigani hteli da isključe. Kosa na glavi podsećala je na telesnu snagu, plodnost i izobilje. Na primer, kada bi pokušavao da opiše veliku grupu ljudi, Ciganin bi uzeo pramen kose u šaku i rekao: "Bilo ih je ovoliko", nemogućnost da se izbroji kosa predstavljala je mnoštvo ljudi. I na Veliki ponedeljak, kada su muškarci posipali kosu svih žena koje su nosile decu parfemisanom vodom i dobijali jaja za uzvrat, veza između ženske kose i plodnosti bila je

¹⁶ S obzirom da je deo motivacije za održavanje ovih tabua bio održavanje vidljivog, većina devojaka nosile su kecelju iz ranijih godina da bi pokazale želju i spremnost da postanu poštovane, odrasle Romkinje.

¹⁷ Uprkos zvaničnom pokazivanju, devojke mogu biti vrlo uzbuđene prvom menstruacijom, i jedna devojka je došla da to posebno kaže Judit.

eksplicitna.¹⁸ Zbog ovakvih asocijacija, dečaci i devojčice nisu se uopšte šišali iz straha da će, ako se ošišaju, sprečiti svoju snagu da raste. Budući da je ženska kosa znak da je osoba sposobna da rodi mnogo naslednika, nikada se ne nosi puštena već vezana ispod marame istog cvetnog desena kao i kecelja, skrivena od pogleda. Ako bi muški gosti zatekli u kuhinji Romkinju ležerno obučenu, s maramom oko vrata, ona bi je stavila na glavu "iz poštovanja".¹⁹

Tretiranje kose je dobar primer načina na koji su Romi osećali stid zbog prirode tela kao celine, a ne samo zbog njegovih "donjih" aspekata. I u vezi s trudnoćom ima simbolizma. Kad god bi žena bila trudna, ona i njen muž trebalo bi da, svima koje poznaju, to i kažu – ovo rade da bi osigurali da se svaka neočekivana želja trudne žene ispuni bez pitanja i bez potrebe za daljim objašnjenjima. Kada su ljudi upoznati sa stanjem u kome se nalazila Romkinja, o tome se dalje ne bi govorilo: Barem izvan intime braka, a možda čak i tamo, trudnoća je javno konstruisana kao "bolest", čak i upotreba prideva "trudna" (*kamni*) nije bilo samo neodgovarajuće već i uvredljivo za ženu.²⁰ Trudne Ciganke nosile su kecelje da bi sakrile svoju ispupčenu anatomiju s takvim uspehom da sam se nekoliko puta tokom mog boravka iznenadio kada sam čuo o porođaju žene u naselju; češće mi je trebalo šest ili sedam meseci da shvatim da je neka žena trudna. Žene su rekly da su se osećale "ružno" (*zungali*) i "stidljivo" (*lažavma*) kada su bile trudne i odbile su da se fotografišu. Tokom trudnoće Ciganke bi se ponašale van stanja zagađenosti koje je karakterisalo sâmo rađanje. Kako se u poslednjim mesecima njena kecelja polako pomerala nagore, a ruža otišla daleko iznad bokova, Romkinja je polako poprimala ravnu formu u kojoj je njen "među" deo tela nestajao, a "gornji" i "donji" delovi se utapali. Naučio sam, na teži način, da čak trenutak porođaja treba da ostane nespomenut; jednog dana pošto su mladu ženu odveli u bolnicu, moje nespretno pitanje susrelo se s kamenom tišinom Roma, koji su, shvatio sam to nešto kasnije, samo želeli da prestanem s neumesnim dosađivanjem.

Kao muškarac, nisam bio u poziciji da se sâm raspitam o romskoj praksi, ali ovako pedeset godina

¹⁸ Ovo je, naravno, veoma čest običaj u ruralnoj Evropi.

¹⁹ Kosa je češljana u rano veče i van vidokruga muškaraca.

²⁰ Vidi takođe Erdős (1958, str. 55).

stara žena prepričava svojoj sestri šta je videla dok je bila mlada.²¹

Kada bi se rodilo dete, kažu da je bilo zabranjeno muškarcima da uđu čak i u dvorište! Onda tri dana devojka nije smela da napusti kuću. Nije smela da bude blizu vode. Nigde. Samo unutar kuće. Stidela se same sebe.

Nije joj bilo dozvoljeno da pruži bilo kakvu hranu svom mužu. Pravljenje testa bilo joj je zabranjeno, a nije joj bilo dozvoljeno ni da kuva. Nije smela da iznese ništa iz kuće.

Ako bi druga žena ušla u kuću, uzela bi malo slame sa sobom – znaš, s kreveta – tako da ne bi odnela detetov “san/dušu” (*lindra*) sa sobom. U suprotnom, dete bi strašno plakalo.

I nije bilo nošenja “pantalona” (ženski donji veš, koji je bio vrećast i dizajniran kao dugačak šorts). Brisala bi se suknjom. Nije joj bilo dozvoljeno da skloni svoju odeću tokom noći, već je morala da je drži ispod glave.

Žena je jedino mogla da ode u crkvu, kako bi krstili dete. Tek kada dete napuni šest ili sedam meseci, mogli su drugi da ga vide. Do tada nisu puštali nikoga. Posebno kada se beba kupa, nisu dozvoljavali apsolutno nikome od posetilaca da je gleda, da ne bi odneli detetov “san” ili “da ga ne bi tukli svojim očima”.²²

Opis rituala pri rođenju odnosi se na vreme kada se porođaj normalno odvijao izvan kuće, ne u bolnici, i kada je sredovečna Ciganka pomagala.²³ Instrumenti koji su se koristili pri porođaju, kao što je nož, bacani

²¹ Snimila Judith Szegő.

²² Zatražio sam od Judith Szegő da snimi ovo. “Ubi ga očima” znači baciti urokljivo oko, nešto što su odrasli obrnuto radili kad bi deca zurila u njih. Odrasli bi često šljapnuli decu da spreče da se njihova *lindra* zakači za njih. Primetite takođe izraz “pantalone” za gaće: *gažo* običaj žena da nose pantalone smatran je revoltirajućim i ružnim. Tako ovde romske skrivene pantalone pokazuju da ona čuva tu ružnoću daleko od pogleda.

²³ Romi su se koristili uslugama *gažo* bolnica bar od 1945. Čini se da je, kako Okely (1983, str. 211) tvrdi za engleske Cigane, većina Romkinja bila srećna da ima budalaste *gaživ* da obave zagađujući posao rođenja za njih. U svakom slučaju, čak i danas kada je ambulanta previše spora, tu je stara Romkinja u Trećoj klasi kao babica.

su, a i sama placenta je završavala u gomili balege daleko od kuće.²⁴ Pošto bi okupali bebu, držali bi je na krevetu od slame, da bi njena duša ostala s njim do krštenja. U međuvremenu je majka bila veoma zagađena: čin stavljanja krvave odeće ispod glave pokazivao je njenu rezigniranost posebnim stanjem.

Neke mlađe žene bi insistirale na tome da su ovakve stvari "samo sujeverje", ali "moderna" Luluđi, koja je dobila svoje prvo dete 1975. godine, rekla mi je da je nedelju dana posle prvog porođaja odbijala da izađe iz kuće i vidi svog svekra, toliko se stidela same sebe. I u Trećoj klasi 1985, bar dok se beba ne krsti, porođajama je još uvek bilo zabranjeno da idu blizu izvora vode koje su koristili drugi Romi, da ih ne bi zagadili.

Posle rađanja, smatralo se da su deca nejaka a duše slabo povezane s njihovim telima, i cilj osnovnih zabrana bio je da zaštite vezu između detinje duše i tela. Kada je novorođenče doneto kući, ogledala su se pokrivala, s obzirom da su, kao i stajaća voda, bili kapije za drugi svet. Kroz ovo bi bebina duša mogla da "distancira samu sebe", kako je Judit otkrila kada je skoro prošla pored ogledala s našim sinom u rukama. Čorina sestra je vrisnula i skočila preko sobe, udarajući Judit sa strane, da bi sprečila našeg sina da se vidi u ogledalu.²⁵

U svetlu ranjive prirode deteta, presudan ritualni čin u ovo vreme bilo je "krštenje" (*bolimo*), koje bi se događalo u prve tri nedelje posle rođenja.²⁶ Nasuprot *gazo* krštenjima, romska verzija je uključivala kombinaciju dve različite radnje, jednu s *gazos* (ženska stvar) i drugu s Romima (briga muškaraca).²⁷ Oba ova momenta krštenja bila su neophodna, ali su ih Romi maltene namerno držali odvojene. U *romano bolimo* pominjanje reči "sveštenik" (*rasaj*) bilo je tabu i smatrano je za "nesreću"; i nijedna žena nije ušla u sobu u kojoj su sedeli muškarci. Niti se pridavala

²⁴ Ovaj izmet je uklanjan svakog proleća i jeseni od strane *gazos*, koji su to (zadivljujuće, imajući u vidu zagađen kvalitet bar što se Roma tiče) donosili kao đubrivo.

²⁵ Posle sam čuo da je pre nekoliko godina mladi par koji je živeo tamo, izgubio dete upravo na ovaj način.

²⁶ Vidi takođe Gropper (1975, str. 129).

²⁷ Muškarci nisu morali da prisustvuju, ali su neke majke insistirale da kum zajedno dođe u crkvu, posebno kada se strahovalo da brak kumovih roditelja neće biti stalan.

važnost prisustvu deteta tokom muških rituala. U crkvi bi sveštenik okupao bebu svetom vodom, i na taj način bila bi uklonjena nečistoća rođenja. Zahvaljujući sveštenikovim radnjama, boja deteta se menjala, i ona ili on bi postajali "lepi" (*šukar*). Dodatna korist, često su mi pričali da bi me ohrabрили da krstim svog sina, bila je da će beba manje plakati ako se krsti. U crkvi bi Ciganke pitale sveštenike da im daju svetu vodu, i kasnije bi je poprskale jedna preko druge i oko svojih kuća, blagosiljajući svoje rođake, želeći im zdravlje i "čistoću". Ovo je štitilo bebu od duha "Nečistog" (*o bivuzo*), duha koji bi mogao da se približi bebi kroz mesta ili ljude koji su dolazili u kontakt s njom. Niko nikada nije pomenuo neko teološko objašnjenje krštenja. Umesto toga, crkveno krštenje bilo je mehanička radnja koja je mogla da proradi ili ne. U Csóki sam jednom naišao na bolesno dete koje su krstili "po drugi put". U stvari, sveštenik je odbio to da uradi, ali su Romi prokrijumčarili dete na krštenje druge bebe. Ispostavilo se da je ovo dete prvobitno krstila *gazi* supruga Roma koji je tada bio otkriven. Kako mi je Rom rekao, "Prvo krštenje nije uspelo. Kada smo je prvi put krstili njena kuma je bila... nije bila jedna od nas, nije bila od naše vrste, i dete je od tada bilo bolesno."

Romsko krštenje se planiralo tako da se poklopi s crkvenim krštenjem, ali se fokusiralo na celovečernji *mulatšago* na kome su otac i kum (koji je izabran šest meseci ranije na drugoj, isključivo muškoj proslavi) slavili njihove međusobne odnose – od tog vremena pa nadalje mogli su da se zovu "*kirvo*", kumovi. S obzirom na to da su sve takve proslave imale za cilj da prikupe zdravlje, snagu i sreću za učesnike i s obzirom da se verovalo da je fizičko stanje kumova bilo u direktnoj telesnoj vezi s novorođenčecom, proslavljanje je indirektno pomagalo bebi. Ovo je, u nekom smislu, bio početak alternativnog, socijalnog vaspitanja novog Roma.

TELO I DUŠA NA SAMRTI

Obrazac koji se ovde pojavljuje o romskim stavovima prema životnim procesima i reprodukciji, postaje jasniji u odnosu prema smrti. Kao sramotno iskustvo rođenja, kada zagađenje treba da se baci na *gazo* sveštenika koji to ne očekuje, na samrti, takođe, odigrava se sličan proces eksternalizacije. Ali dok je kod

rođenja duša osigurana telom, na samrti duša i telo moraju da se razdvoje tako da telo može da se smestiti u zemlju. Onda, i ovo je bio cilj ovih rituala, mrtav Rom se ne bi vratio kao nesmiren "duh" (*mulo*).

Trenutak smrti za Rome bio je prestanak dotoka krvi u srce – drugim rečima, aktivnost *di*.²⁸ *Lindra*, koja je kroz život bila više ili manje povezana s osobom, napušta telo.²⁹ Ova socio-fizionomija oblikovala je rituale prilikom smrti.³⁰

Kada je reč o mrtvoj osobi u zajednici, Romi se pokoravaju seriji pozitivnih naredbi koje se tiču neteleznog, duhovnog aspekta preminulog.³¹ Okupljaju se i muškarci i žene u odvojenim grupama, u kući preminulog, od sumraka svakog dana do sahrane, da zajedno žale, pevaju i piju do svitanja. Za to vreme rođaci i prijatelji preminulog uključeni su u njegove omiljene načine ispijanja i njegov najtipičniji "pravi govor" (obično posebne pesme); a šale bi se govorile ako je osoba bila posebno zabavna, ili priče ako je imala reputaciju na ovom polju. Kasnije, tokom sahrane, u trenucima kada je *gazo* sveštenik bio odsutan ili kada bi završio s blagoslovima i *gazo* kopači grobova spustili telo u grob, grupa Cigana je pevala, ovoga puta u pratnji muzičara.

U isto vreme, i paralelno s ovim romskim oplakivanjem, moralo se nešto uraditi s telom preminulog; ali, kao i na rođenju, ovo je radio *gazo* sveštenik. U prošlosti, ako je Rom umro kod kuće, on je mogao da se iznese napolje pre nego što ispusti poslednji dah,

²⁸ Povezani pojmovi su *dilo*, "srce"; *godì*, "sećanje"; i *dìvel*, "život".

²⁹ Kada zaspimo, duša može da luta, i tad ljudi "sanjaju" (*suno dikhel*). Neki Cigani kažu da duša uopšte nije u telu za vreme sna, i ako se *lindra* ne vrati, osoba umire u snu.

³⁰ Okely (1983, str. 228) je napravila pionirsku analizu sugerišući da za engleske Rome mrtva osoba "postane kao gorgio (*gazo*) – smrt je bila ekvivalent asimilaciji" u necigansko društvo. Piasere (1984, str. 235-242) kasnije sugerise da je za slovenačke Rome u Italiji identitet mrtvih u postepenom pokretu od *gazo*-likog na početku a onda biva reintegrisan u svet mrtvih Cigana. Ovde predlažem malo drugačiju interpretaciju, onu koja uzgredno pominje hrišćanski kontekst u kojem Cigani deluju.

³¹ Uzeo sam za model smrt Ciganina muškarca, s obzirom da muške sahrane teže da budu veći i važniji događaji od ženskih. Bdenje i sahrana poštovane žene može u svakom slučaju da nadmaši sahranu marginalnog muškarca.

kako bi se oslobodila njegova *lindra*, Kuća bi se onda odmah zapečatila i oprala "tako da mrtva osoba ne prepozna svoju kuću" (*te na pinžarel pesko her*). Telo bi bilo oprano (to obavljaju rođake preminulog); preobučeno u najbolju i najomiljeniju odeću; stavljeno u unutrašnju, čistu sobu; pokriveno belim čaršavom; okruženo neparnim brojem sveća; i postavljeno stopalima prema vratima. Slama je postavljana na pod, novčići su stavljani na oči preminulog a usta zatvarana. Sve ovo su ritualizovani načini zatvaranja tela i sprečavanja duše da se vrati.³² Do 1988, glavni zadaci koji se tiču tela sa zadovoljstvom su predati *gažo* sveštenicima, ali je sređivanje kuće i sveća ostalo. Ovo se možda desilo zbog toga što telo Ciganina više nije bilo u potpunosti "Rom", koji bi u bilo kom drugom kontekstu bio preplašen da izgubi jedan od brojeva u svetu *gažos*, a pokazao se kao iznenađujuće zainteresovan za nova higijenska pravila po kojima je briga o leševima prebačena na stranu *gažo* bolnice.³³

I kada je reč o sahrani, najveći deo posla je predat svešteniku i njegovim pomoćnicima. U ciganskom folkloru sveštenici su bili žrtve viška telesne želje, razuzdane i nekontrolisane seksualnosti, neprirodne žudnje za hranom i pićem. Priče o bizarnim posledicama sveštenečkog razvrata – rađanje zečeva ili padanje u dubinu zahoda i izlažanje odatle s glavom pokrivenom fekalijama – česta su mesta u ciganskim pričama. Što se tiče Cigana, njihovo zagađeno unutrašnje stanje izraženo je u njihovoj ružnoj, dugačkoj crnoj mantiji, anomalnom obliku haljine dizajnirane tako da potvrđuje najgore sumnje Roma. Rom koji bi išao da obavi neki posao i video sveštenika, smatrao bi da je izgubio sreću, i težio bi da ovaj uticaj otkloni psujući sveštenika ("Neka ode s mrakom", ili "Neka ode s menstrualnom krvi") ili, drugi etnolog je primetio – dodirujući svoje genitalije.³⁴ Iako je priroda sveštenikovog zagađenog stanja ogrezla u njegovo

³² Kažu da se sveće pale da bi obezbedile svetlo za mrtve na njihovom putu u drugi svet. U prošlosti, vlaški Cigani su okruživali novorođene bebe svećama s obrnutom namerom. Videti Wlislöcki (1886, str. 362). Sveće su držale problematične duhove daleko, što je takođe bio razlog Romima da ih pale ispred statua svetaca u crkvi.

³³ Videti Piasere (1984, str. 237-242) za veoma detaljnu raspravu o dugom procesu umiranja među jugoslovenskim Romima u Italiji.

³⁴ Videti takođe De Heusch (1966, str. 105).

fizičko zadovoljstvo, kada je sveštenik došao jednog dana na sahranu u pratnji ženskih pevača, provokacija je bila prevelika za neke od lako uvredljivih starijih Roma. Čorov otac je čak uzviknuo na mađarskom, "Kakav je ovo sveštenik? Sebe zove sveštenikom! Sa grupom kurvi. Zar ne može da čeka?" Iako su ga rođaci ućutkali, svesni da bi se *gazo* posmatrači žalili zbog takvog "nepoštovanja", kasnije su se isti ovi ljudi složili da dele gađenje koje je izrazio stariji čovek.

Nije samo zagađenom svešteniku data simbolička uloga koja se pojavljivala kao prepreka uspešnom završetku obreda. Od ženskih rođaka preminulog uobičajeno se očekivalo da pokušaju da ožive leš podižući ga iz mrtvačkog sanduka ili "perući ga" alkoholom. One su takođe pokušavale, ponekad koristeći i fizičko nasilje, da odlože zatvaranje sanduka kao i stavljanje sanduka u zemlju. Neoprane, neuredne, raščupane kose, u crnoj odeći, njihova želja da ne predaju leš mora se prevazići da bi se smrtni proces nastavio.³⁵

Ono što spaja ove remetilačke sile jeste njihova povezanost s biološkom, reproduktivnom seksualnošću i *gazo* aspektom društvenog života. Sveštenik je uvek bio *gazo*, kao što su i zagađene žene simbolički bile *gazos*, pošto je u prirodi *gazo* da budu zagađeni.³⁶ Drugim rečima, ceo aspekt smrti koji se ticao tela bio je "odložen" i predat *gazos*, da se oni bave time ili onim Romima koji su bili u *gazo* stanju.

Posle sahrane, i tokom narednih godinu dana, bliska familija trebalo je da se ponaša u nekim trenucima kao da je njihovo telesno stanje povezano s telom preminulog. Muškarci se nisu brijali, žene su odsecale kosu, što je njihova tela činilo nenormalno "ružnim" (*zungalo*). Izbegavali su da nose crvene boje koje

³⁵ Nije oduvek Ciganka igrala ovu simboličku ulogu. Studija Roma iz tridesetih opisuje seksualne igre mladih Cigana dečaka i devojčica koje su imale sličnu ritualnu funkciju. Na vrhuncu njihove "orgije", stariji Rom izvodi zastrašujuću revitalizaciju tela – kao kada bi dramatisovao ideju da bi seks u ovo vreme stvorio samu antitezu romskog cilja, da bezbedno razgradi telo. Videti Nagy (1940, str. 12-13).

³⁶ Od 1970. kada su eklezijastičke romske crkve osnovane, vođe su pazile da se ne nazovu "sveštenicima" (*rasaj*) već su koristili mađarski termin za "vikara", *pasztori*.

slave život, ali najneobičajenije – pevanje, piće i slavljenje, ono što su uživali tokom bdenja i ono što je uvek bilo esencijalni deo ciganskog društvenog života, sada je bilo zabranjeno. Oni ljudi koje je najviše pogodila smrt, tako su ulazili u fazu kada su prestajali da izgledaju kao normalni čisti Romi, i prestali su, na neki način, da budu aktivni članovi ciganske ritualne zajednice.

Na kraju ovog perioda verovalo se da je leš sveden na svoje koske. Onda, pored mise održane u crkvi, “gozba za sećanje” (*pomana*) se održava u kući preminulog, na koju dolaze samo bliski rođaci. Novi krompiri, nov pasulj i nov kupus skuvani su i posluženi, signalizirajući “novi” život preminulog, nepovezan s njegovom prošlošću. Neka od ove hrane smeštala se na prozorski sims, da bi je pojeo pokojnik, i sveća se stavljala iza hrane, da duh ne bi ušao u kuću. Grob se posećuje i održava, a u zemlju se zabadaju flaša rakije i cigarete. Ono što je bilo neobično za obrok kojim se hranio preminuli, jeste da je hrana bila napravljena od belog, mekog povrća. Za ovu priliku, meso s kostiju, ono što su Cigani smatrali pravom hranom, zamenjeno je pasuljem, koji je bio zamena za meso siromašnim Ciganima. Godišnji običaj davanja prvih trešanja nepoznatoj deci “tako da naši mrtvi mogu da jedu” reflektovao je sličnu simboliku: poklon u obliku crvene (ali ovoga puta voden a ne krvav) sveže hrane s tvrdom košticom, vrsta mesa za mrtve.

CIGANSKA SMRT

Tvrdio sam u četvrtom poglavlju da metaforička definicija ciganske društvenosti, u smislu bratstva, nagoveštava konstrukciju života u kojoj su starost, roditelj – dete odnosi, i svako smenjivanje generacija – tj. sama reprodukcija – u velikoj meri ideološki zamaskirani.³⁷ Bratstvo Roma se onda moglo pojaviti kao unutrašnje, nepromenjeno stanje nasuprot prekinutom, razvojnom životu *gazos* domaćinstava. Kod smrti, kada je biološki životni ciklus buknuo u transcendentno postojanje bratstva, iluzija da se može za uvek nastaviti kao ciganski brat, živeti u nekoj vrsti bezvremenske sadašnjosti, momentalno je razbije-

³⁷ Zaista, cela primedba o detinjstvu je nešto ograničena, cilj podizanja je da stvori mladog autonomnog Ciganina sto je brže moguće.

na.³⁸ Stoga smatram da su romski posmrtni obredi bili pokušaj da se ponovo uspostavi stanje u kome se Romima činilo mogućim da nastave da žive u vremenu odvojenom od *gažos*, Ili, sledeći Morisa Bloha i Džonatana Perija, može se preokrenuti logika objašnjenja i reći da je za Rome smrt bila trenutak kada je transcendentni društveni red konstruisan, preko mrtvog tela; ritual je stvarao sliku sveta a ne obrnuto.³⁹

Ovo je postignuto, sugerišem, podelom ciganske osobe u dve. Tako su Romi uzeli poznati hrišćanski ideal i postavili ga na glavu, dajući truleće telo *gažo* svešteniku da ga sahrani, zadržavajući dušu za ritualnu obradu koju će sami izvršiti.⁴⁰ Na bdenjima koje sam posećivao, Cigani su pevali; rekli su da na ovaj način "odvlače snagu preminule osobe" (*tsirdas avri leski zor*). Odstranili su njegovu vezu sa zemaljskim postojanjem da bi mu dozvolili da se smiri u drugom svetu.

Kao što smo videli u prethodnom poglavlju, tokom čovekovog života, sve ciganske pesme koje je pevao javno na *mulatšagos*, bile su stereotipno "prastare", ali u njihovom izvođenju i povezane s njegovim životom one su postale lično "istinite". Pevajući takvu pesmu zajedno sa svojom braćom, bilo je društveno moćno zato što je dozvoljavalo gotovo savršeno po-

³⁸ Među seljacima istočne Evrope postoji shvatanje o dobroj smrti. Videti Kligman (1988) za Rumuniju; Pine za Poljsku; i Fé i Hofer (1969) za Mađarsku. Dobra smrt dolazi u poznim godinama kad se osoba može pripremiti za nju, i telo je tada okruženo onima čija buduća sigurnost proizlazi iz truda osobe u prošlosti. Iz izvesne perspektive, ova vrsta smrti ne ugrožava oprost. Cigani, u svakom slučaju, nemaju ideju dobre smrti. Svaka smrt je tumačena kao iznenadni, nasilan i potpuno neočekivan događaj, čak iako je neko bolestan već u bolnici (Vidi takođe Piasere, 1984, str. 186.) Za smrt Roma, ideološki rečeno, ne može se pripremiti. Iako unuci mogu voditi "poslednje putovanje" umrlog do groba, ovo nije u slavu ispunjenja. Čorova majka i jedna druga starija žena pričale su mi jednog dana s nevericom o *gažos* koji je pripremio mesto u grobu za preživelu suprugu. Na čuđenje ovih žena, ovaj običaj je praktikovala jedna porodica bogatih Cigana u Harangosu koji su održavali grobnice. Oboje su smatrani žrtvama ubitačnih gluposti, s obzirom da su pozivali smrt pripremajući se za nju.

³⁹ Bloch i Parry (1982, str. 27).

⁴⁰ Zahvalan sam Fanella Cannell za usmeravanje mojih razmišljanja u ovom pravcu.

ravnjanje individualnih i kolektivnih pogleda na ciganski život i tako je stvarano iskustvo idealnog jedinstva braće.⁴¹ Čineći ovo, pevanje je takođe bilo duhovno osposobljavanje u smislu da su u pesmi muškarci dospeli u stanje *voja* u kome ih problemi iz sveta više nisu doticali, u kome su postali "prava braća" jedni drugima.

Na samrti, pesme i različiti oblici govora koji su postali povezani s pojedincem, preuzeti su, upriklašeni od strane drugih bliskih Cigana i deindividualizovani. Pevajući na bdenju, oni koji su naricali, pokazali su svoje "poštovanje", pokazali su da preminuli neće biti zaboravljen i u isto vreme su garantovali da će on ostati na drugoj strani, ne tražeći da se ponovo pridruži svojoj braći i njihovim pesmama u prilikama koje slede. Idealno, pored groba, kao poslednje (ali ovoga puta "stranci" a ne rođaci), narikače pevaju neke od ovih pesama, dok sinovi i bliska familija gledaju – posmatrajući postignut transfer ovog kulturnog "kapitala" nazad široj grupi i tako demonstirajući da se ciganski život nastavio uprkos smrti jednog od članova.

U Mađarskoj, seljani koji su išli na ciganske sahrane, često su bili zapanjeni, da ne kažem prepadnuti, prisustvom ciganske dece. Ono što *gazos* nisu shvatili jeste da bi isključivanje dece imalo istu snagu kao priznavanje da je smrt prekinula bratski red. Za Rome, ovo su bila deca koja su dobrotu i "romstvo" sama potvrđivala pevajući na krštenjima, što su i nastavljali tokom vaspitanja, kao i svi Romi, "dečaci" i "devojčice" bez roditelja, na način koji su samo Romi znali. Prisustvo dece ukazivalo je da je za Rome jedan deo sahrane jednostavno bio deo njihove svakodnevice, nepromenjenog, ritualna reprodukcija romske prirode, i tako su potvrđivali svoju simboličku pobedu nad dugoročnom, cikličnom reprodukcijom kroz fertilitet i rađanje. Godinu dana posle sahrane, kada je period žaljenja završen, na opšte zgražanje suseda, katoličkih Mađara, ciganske žene su ostavljale crninu koja je označavala žaljenje. Dok su seljani nastavljali da odaju priznanje umrlima u svojoj odeći, Cigani su se vraćali svom pređašnjem stanju kojim je pridavanje važnosti mrtvima prestajalo.

⁴¹ Videti Stewart (1989).

SKROMNO I BESRAMNO TELO

U ritualima životne krize rađanja i smrti, Rom je predstavljao proces održavanja života u izvesnom smislu "bestelesnog". Iako telesno, rođenje i smrt, prirodna reprodukcija treba da budu vodilje, ovi procesi su simbolizovani kao *gažo*. Reprodukcija pravih ljudi, Roma, bilo je društveno događanje, stvar odgoja i zajedničkih aktivnosti. Kroz govor i pesmu romski element je predstavljen, stvaran i reprodukovano. Ovo odbacivanje tela bilo je u srcu uobičajenih proslava braće kada muškarci piju i pevaju zajedno. Često, u ovakvim prilikama, kada bih napustio sobu s drugim muškarcima da uriniram, podsetili bi me da "mi" nismo kao *gažos*, koji bi ustali i izvinili se, dajući svima na znanje da idu u toalet. "Mi Romi" (*ame le rom*), znali smo kako da prikrijemo naš izlazak, pod izgovorom da "popričamo nasamo" s drugim muškarcem.

Ali kako ovaj primer pokazuje, ideal bestelesnog postojanja bilo je nemoguće održati. Cigani su živeli u njihovim telima, kao i ostatak nas. U izvesnoj formi Rom je trebalo da reinkorporira telesnu egzistenciju, samo ako je u ograničenoj i prihvatljivoj formi. Bilo je zapanjujuće, na primer, da među ljudima s ovako jakim osećajem fizičke skromnosti, Ciganke javno doje i slave činjenicu da doje i decu drugih kad je potrebno. Ovo gornje telo, socijalizovano hranjenje, našlo je mesto među *romanes*. Tu je još jedno odvajanje koje je dozvolilo još značajniju reintegraciju onoga što je simbolički negirano: odvajanje seksualnosti od plodnosti.

Kao što vam bilo koji mađarski muškarac koji je imao bilo kakva posla s Cigankom, može reći, moja procena romske skromnosti i srama daje samo polovinu slike romskog morala, s obzirom na to da postoje konteksti u kojima se Cigani, posebno Ciganke, ponašaju prilično "besramno". Bestidnost, kako je Džudit Oukli primetila među engleskim Ciganima, iako obeshrabrena u međuciganskim odnosima, bila je cenjena u odnosima prema *gažos*⁴², Delimično zato što se činilo da necigani nisu pokazivali sram ili samouzdržavanje u odevanju i ponašanju, za harangoškog Roma nije postojao tabu u vezi s njihovim seksualnim aluzijama. Zaista, u gotovo svakoj prilici kada bih

⁴² Okela (1975, str. 61).

stizao među nepoznate Rome koji nisu znali da govorim romski, bio sam podvrgnut vrsti seksualnog nepoštovanja, šalama i zadirkivanju rezervisanom za navodno nekontrolisane, pohotne *gazos*⁴³. U javnosti, ciganske žene postaju slobodnije prema *gazos*. Kada se muškarac žali dobavljaču da prekrivači u njenom automobilu imaju rupe, ona odgovara dosetkom, "Kao i ja, a ti me ne bi odbio", uz pokret kao da bi zgrabila neodlučnu mušteriju za sebe. Judit Szegö je, takođe, bila podvrgnuta povremenim lakomislenim predlozima pre nego bi muškarci shvatili da "nije kao ostali *gazos*", i da ne bi samovoljno "otišla u šumu", kako je jedan od muškaraca predlagao.

Džudit Oukli je nagovestila da u kontaktima s *gazos* Ciganke igraju na *gazo* stereotipe kao romantične i seksi ljubavnice. Ovo sigurno rade u Harangosu, ali su u Mađarskoj među Romima kružile i fantazije o seksualno slobodnim *gazos*. Uprkos kultu "srama", i na prvi pogled flagrantno kontradiktornom utisku koji sam pružio, većina ciganskih kuća bila je dekorisana polupornografskim slikama golih žena, koje su se borile za prostor sa slikama Device Marije i porodičnim fotografijama. Seksualne slike su, čini se, namenjene pravljenju pozitivnog utiska o telesnoj želji. Tako, dok sam jedne večeri s grupom muškaraca sedeo i slavio ciganski ženski imendan, počeo je razgovor o odnosima između muškaraca i žena. U jednom trenutku jedan od glasnijih muškaraca u naselju, koji je držao uglavnom samoreklamirajuće male govore, pokazao je na sliku golotinje na zidu i postavljajući svoju ruku preko njenih pubičnih dlaka rekao da je ovo najvažnija stvar na svetu. Veoma retko sam mogao da čujem bilo kakav komentar o romskom izgledu ili bilo koju direktniju aluziju na seksualnost. U trenutku kada je uljudna konverzacija postala de rigueur, jedan od prisutnih je rekao da je seks sve za šta je živio. Nije bilo slučajno da je slika na kojoj je držao ruku, kao i sve takve slike i ciganskim kućama, bila slika blede i očigledno *gazi* žene.

⁴³ Videti takođe, Okely (1983, str. 212) značaj njenog tretmana u Engleskoj. Zadirkivanje između muškaraca i žena je bilo uobičajeno u Trećoj klasi, i posle jednog krštenja čuo sam da je mladić pitan da li bi spavao sa kumom njegovog sina. Pametan odgovor, naveden sam da shvatim, bio je reći, "Da, ali kao kum (*kirvi*)", to jest ne kao ljubavnik. Podeliti krevet tako ne bi bila sramota.

Seksualna želja nije bila slavljena samo kroz slike zamišljenih *gazo* autsajdera. Bilo je takođe i ushićenog slavljenja seksualne potencije mlade ciganske dece. Kada bi malu decu vodili da se vide s babama i dedama, obično bi ih pozdravljali poljupcima u genitalije i obasipali blagoslovima za njihove buduće seksualne podvige. Za ljude koji su stidljivi, priče malim bebama su iznenađujuće neobuzdane. Sledi primer Čaje koja govori svom unuku: "Ona će lizati njegovog pevcu. Kakav dijamant! Lala! Ja ću lizati njegovog pevcu! Pogledaj kako je lep, Bože! Vidi, šta je to?" Pokazujući na njegove genitalije nastavlja: "Malo blago! O, moj dečaće! Vidi kako očima zuri (doslovno upada) u moju guzicu/vaginu! Kakva prelepa beba! Polizaću mu oči!"⁴⁴ Stalni posetilac naše kuće bi donela njenu jednogodišnju ćerku i stavila je pored mog sina, Gergely, savetujući ga: "Možeš da je jebeš (doslovce, dokument) sada. Hajde Gergely! Poljubi njenu ribu!... Ona će jesti njegovog pevcu tada!"⁴⁵ Kada je moj sin bio kod njegovih kumova, često je ležao dole pored mlade petogodišnje ćerke tako da je mogla "da mu da svoje dupe" (*te del les laki bul*).

Ako je, dakle, seksualnost bila slavljena kroz šaljiv odnos s *gazos* i bebama, takođe je imala i skriveno mesto u odnosima među odraslima. Ili je takva samo moja interpretacija načina na koji Cigani muškarci i žene često oslovljavaju jedni druge, osećajno koristeći izraze "moj *gazo*" i "moja *gazi*". S obzirom na sistematski otpor Roma prema *gazos* u srcu romske kulture, bilo je iznenađujuće naći u formalnom romskom govoru, koji je kategorično definisan kao "pravi govor", da su muškarci težili da koriste ovu formu obraćanja svojim ženama, ponekad zamenjujući očigledno grub izraz "moja kurva" (*kurvi*). Zbunjen ovom upotrebom prezrenih autsajdera pri oslovljavanju najbližih insajdera, pitao sam jednog starog Roma da mi objasni. Ovaj način govora, rekao je, bio je izraz poštovanja, ili šarmiranosti supružnikom. Ispitivanje ove upotrebe dozvolice mi da završim diskusiju o romskoj konstrukciji polova i pokažem kako

⁴⁴ Sa snimka koji je načinila Judith Szegő. Izvan konteksta, prepisujući ove trake, žena je urlala posramljenim smehom slušajući ove izraze.

⁴⁵ Prevodio sam koristeći engleski sleng, s obzirom da su ovi termini na romskom takođe često termini za zloupotrebu kao i u engleskom.

je pol obezbedio jezik i simbolizam da označi granice ne samo između muškarca i žene, već i između svih Roma i spoljnog sveta.

GAŽI I ROMKINJE

Uloga kurve definisana je njenom seksualnošću, štaviše, u svemu tome ona za svoje klijente nije plodna i nema reproduktivnu snagu. Obične *gaži* su, u ovom smislu, kao *kurvi* za Rome. Mnogi Romi muškarci koje sam znao, imali su *gaži* ljubavnice, i neki su ih čak dovodili kući na nekoliko dana ili nedelja da žive s njihovim roditeljima. U mnogim pričama koje sam čuo o zavođenju neromkinja, *gažis* su obično uživale u seksu i tražile da se produžava. Predvidljivo, muškarci bi rekli da, za razliku od Romkinja “koje bi samo podigle svoju suknju” i nosile običnu odeću u krevetu, *gaži* bi se za seks skinula gola.⁴⁶ Ali, zaista je bila retkost da *gaži* postane Romkinja, s obzirom na to da obično ne ostaje trudna s muškarcem s kojim nije u braku. Tako je *gaži* bila “posed”, i to je bio kraj. Kao seks zamišljen sa ženom na kvazipornografskim slikama na zidu, kao i seksualnost male dece, ovaj seks nije imao socijalne posledice po Roma.⁴⁷

Tako se čini da je Rom, govoreći o svojoj ženi kao metaforičnoj *gaži*, mogao da laska svojoj Romkinji, poštuje je kao objekt seksualne želje, i u isto vreme da zadrži njenu “stvarnost” kao odgovarajuće stidljive Romkinje, i samim tim, kao deo romskog sveta. Predstavljajuću telesnu želju kao *gazoliku*, Rom ju je i dozvoljavao i striktno odvajao. Ista logika važila je i za Ciganku. Nazivajući muža “moj *gazo*”, žena je obznajivala svoju seksualnu želju (samo sa *gažos* žene su ulazile u javnu seksualnu igru, kao da su privučene svom klijentu), ne napuštajući ulogu “stidljive” žene siromašnog Roma.

⁴⁶ Muškarci poriču da bi se osećali prijavo posle seksa s *gaži*, i smejali su se kada sam rekao da ih Romkinje ne bi htele kad bi znale da su imali seks s *gaži*.

⁴⁷ Kada bi Rom želeo da priča o “pravim” prostitutkama, koje su zapravo ovde i sada a ne samo potencijalno promiskuitetne, koristio bi romski termin *lubnuj* ili zastareli mađarski termin *barcas kurva* (prostitutka s dozvolom). Prostitutka s dozvolom odnosi se na postojanje legalizovane prostitucije u predratnoj Mađarskoj.

Dva aspekta seksualnog izražavanja bila su otvoreno predstavljena kod Roma: seks zarad užitka i moguće konsekvence seksualnog zadovoljstva – deca. Reč je o procesu koji vodi od jednog do drugog postavljajući problem Romu. Ovaj paradoks se može videti kroz promenu stavova mladih Roma u vreme trudnoće. Čerka Čorovog brata udala se za mladog čoveka baš pre nego što je ekipa Granada televizije 1988. godine stigla da snima. Rom je bio nameran da tretira ove “poštovane” goste dobro, tako da je producent dobio svoju sobu, vrata do vrata s mladim parom. Bio sam zamoljen da mu objasnim da bi mladi bračni par mogao dosta vremena da provede u krevetu, i da ga učtivo pitam da li bi mu to smetalo. Sada je, delimično, ovo bio zadirkujući način igranja s romskim idejama o neromskom moralu. Ali u toku nekoliko narednih nedelja, bilo je malo stida među redovnim posetiocima kuće u priznanju da su mladi bili u krevetu usred podneva, vodeći ljubav. Samo nekoliko meseci kasnije, kada sam se vratio, mlada žena je bila trudna. U ovo vreme niko nije pričao ili se šalio na račun njenih navika pri “spavanju” – bilo bi sramota i odvratno raditi to.

Ali prikazivati seks otvoreno, u nekom kontekstu, nije bio kraj priče. U predavljanju seksa kroz *gazo*, Romkinje su pokazivale sopstveno vladanje ovim svojim aspektom i demonstrirale da su kontrolisale *gazi* u sebi. Dekorirajući svoje kuće pornografskim slikama, koje su postavljale pored svojih i slika njihove dece u ciganskoj odeći, kao i slike Device Marije, Romkinje su pokazivale kako su različite od *gazis*, koje dozvoljavaju da seksualni aspekt preuzme njihove živote. Zašto bi Romkinje, nakon svega, postavljale pornografske fotografije? Učestvujući u sistemu koji je tabuizirao njihovu biološko-reproduktivnu plodnost, Romkinje su pokazivale da nisu kao prezrene *gazis*.

ASIMETRIJA POLOVA

U toku ove prilično apstraktne simboličke analize, čitalac je mogao da izgubi osećaj da su ritual i simbolizam o kojima je ovde reč, stvarno načini na koje Cigani muškarci i žene žive. U noći rođenja, otac deteta, bar u slučaju rođenja dečaka, odlazio bi sa svojom braćom da slavi i teško se opija. Ali, ovakve javne proslave nisu bile za majku koja je usamljena u

bolnici, posramljena same sebe. Njen povratak kući, posle nekoliko dana, bio bi pozdravljen bez fanfara.

Takođe, zato što je strani *gazo* princip bio ritualno naglašen u Romkinji, njen status kao ravnopravnog učesnika u životu Roma, ponekad se čini ambivalentnim. Zamišljena kao Romkinja, često slikana na zidu kuće pristojno, uljudno obučena po ciganskoj modi, odmah pored gole *gazi* koja se razmeće, Ciganka je, jasno, deo sveta Roma. Ali, nasuprot Devici Mariji koja je često bila pored ovih slika, Romkinja je bila seksualno reproduktivno biće i ne bi nikad mogla dostići svetost koja nadilazi vezu sa zagađujućom prokreacijom – nakon svega, njena decu su, takođe, na slikama na zidu.⁴⁸

Nesputavanje žene u javnom životu (ako joj je dom “prljav”, ako je imala ljubavnika), otkrivalo je njenu nemogućnost da prevaziđe telesno, *gazo* prirodu. Postala je, kao posledica, prava *gazi*, vrsta osobe koja se vrzma naokolo, s izgubljenom kosom i izložena, koja ne oseća stid u vezi s trudnoćom, i koja nosi vrećastu, jednodelnu odeću koja naglašava njeno očekivano stanje. Čak i ako oba pola mogu da napuste put Roma – bio je jedan alkoholičar u Trećoj klasi koji je tretiran kao *gazo*, verovatno da bi precizno bilo naglašeno njegovo ropstvo sopstvenim telesnim potrebama – bilo je uvek plauzibilnije sugerisati da žena može biti kolebljiva.

Tako su stavovi prema javnom izražavanju muške i ženske seksualnosti i želje bili zapanjujuće asimetrični. Iako je bilo malo javnih manifestacija seksualnih aktivnosti muških Cigana, na stranu povremene šale o ciganskoj seksualnoj snazi vis-à-vis autsajdera, činjenica muške seksualnosti nije imala negativnu vrednost, dok se ženska ciganska seksualna aktivnost mogla mnogo lakše predstaviti kao socijalno remetilačka. U poglavlju 6, u odnosu prema Luluđijinoj reputaciji, pokazao sam kako je ovo moglo da se desi. Mladi Ciganin je rekao da bi spavao sa ženom kada i ako osećaju da se slažu; žene su, naprotiv, morale da čekaju do svog venčanja, da bi imale seks samo s muževima. Devojke su se, takođe, uklopile u ovo i iako su možda imale fantazije o momcima neciganima, čuvale su to za sebe. Mnogi roditelji

⁴⁸ Zanimljivo, gotovo da nije bilo slike Hrista kao odraslog u romskim kućama.

podržavali su sinovljevo seksualno iskorišćavanje, bar implicitno, praštajući ali ponekad zapravo i ohrabrujući ga u njegovim vanbračnim aferama. U odnosu na druge muškarce, većina Ciganki rezignirano prihvata da je u muškoj prirodi da jure za ženama i da imaju "izlete". Poznati muški preljubnici nikada nisu bili podvrgnuti velikim ogovaranjima. To su situacije (i muškarci i žene tako misle), kojima žene treba da odole. Kako je jedna stara žena rekla, pokušavajući da nametne svoju impresiju o očigledno nekontrolisanoj seksualnoj aktivnosti svog sina, "Čovek koji bi jebao sopstvenu majku, ako bi mu dozvolila". Kao rezultat, u slučajevima sumnje u preljubu, kakav god pritisak u kući žena pokuša da izvrši na muža, javno izražavanje ljutnje najčešće bi bilo usmereno ka drugoj ženi, pre nego prema muškarcu, od koga se ne očekuje da kontroliše svoje želje i čije izvanbračne aktivnosti nisu preteće po društveni poredak. U nekoliko slučajeva, žena je otišla s ćerkom i treću stranu "dobro istukla", da kazni preljubnicu.

Šta god da muškarac veruje o sopstvenoj ženi, ili žena o sebi i svojoj ćerki, svi se slažu da je kontrola drugih Romkinja u vezi seksualnosti bila jako krhka. Nastupi intenzivne, ljubomorne sumnje bili su zajedničko mesto, i u izvesnim kontekstima muškarci su neprimerno hitri da dovedu u sumnju vernost svojih žena. Žena Čorovog brata, baka petoro, u to vreme pedesetpetogodišnjakinja, jednom je provela pola sata izvan muževljevog vidokruga na pijaci konja, provocirajući ga tako da bude besan i zahteva da zna gde je bila, s kim je legla. Iako je optužena žena žestoko opovrgavala sopstvenu krivicu i privatno ismevala muževljeve fantazije, ista žena je sasvim drugačije reagovala kada je druga žena bila umešana u sličan sukob i pomagala je da se obznane neprijatne priče da je žena o kojoj je reč bila "velika kurva nekada".

IZA TELA

U zaključku, može biti od pomoći ako stavimo ove niti argumenata u kontekst antropološke diskusije socijalnog značaja zagađujućih verovanja. Pre izvesnog vremena, Sherry Ortner je tvrdila da je ženska povezanost s "prirodom" i "životom vrste" objasnila "pankulturnu devaluaciju žene".⁴⁹ Sugestija Marilyn

⁴⁹ Ortner (1974, str. 73).

Strathern, da pol može biti manje način govora o muškarcima i ženama a više definisanje opštijih "pitanja socijalne brige", vodila je ostale, poput Jill Dubisch, da ide dalje od prostog povezivanja zagađenja i pola. Prezentujući materijal iz ruralne Grčke, Dubisch tvrdi da, ako lokalna verovanja predstavljaju ženu kao zagađujuću, ovo nije nužno bio i način govora o ženama, s obzirom na to da ovakva verovanja mogu da "reflektuju strukturalne i ideološke osobine koje nadilaze polne uloge".⁵⁰ Kao što se i dešava, mnogo pisanja o Romima i Ciganima već ide u ovom pravcu, sugerišući da gornji/donji ili unutrašnji/spoljašnji simbolizam tela predstavlja etničku podelu sveta. Kao što je čist Rom bio prema prljavom *gažo*, tako je i gornje/unutrašnje bilo prema donjem/spoljašnjem telu. Na ovaj način, ciganska polna retorika otelotvoruje i "stvarno" jeste o etničkim osobenostima.⁵¹ Svakako, u Harangosu je prepoznavanje ovih podela viđeno kao jedan od načina da Cigani definišu sebe kao različite od *gažos*, naročito *gažis* koje su nosile jednodelne haljine, kupale se u sopstvenoj prljavštini, i javno se šepurile "nepokrivene" (*šerangli*).

Svejedno, specifično ženski stid, kao pri prikazivanju njihove kose, čistoće kecelje, i načina na koji su izgledale više pogođene svim tabuima ne može, verujem, jednostavno biti shvaćeno samo kao nusproizvod gornje/donje telo simbolizma. Romska ideja "čistoće" (*vuzipe*) bila je blisko i neodvojivo povezana sa shvatanjem seksualnog stida i odnosa prema seksualnoj želji i ljudskoj plodnosti. Tako, kada sam pitao za primere *marimo* (zagađenja) ponašanja, rečene su mi priče o "opscenim seksualnim činovima" (*baro kurvašago*), umesto o običajima pranja.

⁵⁰ Dubisch (1986, str. 212).

⁵¹ Videti Sutherland (1975, str. 258-261). Okelz (1983, str. 80-83, 207) predlaže da je bilo "primarno zagađenih tabua" povezanih sa simboličkim odvajanjem "tajnog etničkog sebe" i da stoga "zagađenje vezano posebno za žene, životinje i smrt... sledi iz ovoga". Nečistoća i nedostatak stida u Harangosu bili su samo stanje *gažos*; zapravo, manje je komentara bilo o *gažo* standardima čistoće nego o drugim ciganskim porodicama čije su osobine redovno ismevane. *Gažo* navike su uzimane kao date; nasuprot, Cigani su morali neprestano jedni drugima da dokazuju da održavaju odgovarajuće ponašanje, i da je tu uvek neko ko je izneverio u ovome. Te familije, čije se sramno ponašanje tolerisalo (od dozvoljavanja mačaka i pasa u kući, do dozvoljavanja ćerki da luta gradom), bile su predmet prilično zlobnih ogovaranja i aluzija.

Moj argument je da su za mađarskog Roma simboličke veze stida i čistote blisko vezane za cigansko iskustvo ljudi koji su, u sopstvenoj slici o sebi, živeli bez "produkcije" i "reprodukcije" u prirodnom svetu i u izvesnom smislu pokušavali da žive kao bez tela. Predstavljanje ženstvenosti, verovatno zbog ženske veze sa prirodnim ciklusima menstruacije i samog nošenja deteta, nudi simbolička sredstva da predstavi odvojenost kojom Rom može da ostane drugačiji od *gazos*. Iz ove perspektive zaključujem da je gornje /donje distinkcija bila prihvatanje i opipljivo predstavljanje dubljeg dualiteta između dva načina života: prvi, zaglavljen u biološkom vremenu prokreacije i drugi, nadilazeći prvi socijalnim formama odgoja. Kroz ovo poglavlje prezentovao sam dokaze koji, verujem, održavaju ovaj argument, ali da samo pomenem jedan finalni primer. Dok je u ruralnoj istočnoj Evropi za seljake bilo uobičajeno da sahranjuju placentu novorođenog deteta ispod kuće da bi vezali dete za dom, za njegovu prošlost i budućnost, Rom se oslobodio posle rođenja u odnosu na *gazos* – Rom će imati što je manje moguće s ovim aspektom egzistencije. Tako da ne stoji da je "gornje" Romima a "donje" *gazos*, već da ono što čini ljude Romima je da oni shvataju da biti čovek znači podeliti telo, a šta čini druge *gazo* – jeste da oni to ne čine. Spolja, ovo može da izgleda kao poznata etnička podela sveta, ali implikacija moje analize jeste da ovo nije način na koji Rom doživljava ovu podelu.⁵²

Paralela može biti povučena između pokušaja Cigana da predstave socijalni poredak transcendentan telu i Aghori askete, koje je opisao Jonathan Parry, koji žive na kremacionoj zemlji Benaresa jedući strvinu iz ispražnjenih ljudskih lobanja.⁵³ Demonstracijom njihovog nadilaženja tela i smrti, i njihovog dostizanja ideala, besmrtnog poretka, ovi religiozni specijalisti su paradoksalno ustoličili virtuelno slavljenje sop-

⁵² U ovom smislu verovanja o zagađenju ovde, iako nisu stvarno o ženama, pokazuju drugačije, verovatno ne niže, vrednovanje žena. Videti Dubisch (1986, str. 212). Jednom kada se polne razlike "iskoriste" od Roma za konstrukciju drugih socijalnih razlika, ove se onda reflektuju nazad na polnu distinkciju.

⁵³ Parry (1982). Zahvalan sam Maurice Bloch za ukazivanje na paralelu sa mnom. Muška ciganska odeća, iako formalno pametna, bila je često primetno prljava za *gazo* oči, i čini mi se da su ovde, takođe, Cigani pokazivali svetu da se ne ponašaju prema ovom vidu prljavštine, s obzirom da su znali da su *gazos* prljavi na drugi, mnogo dublji način.

stvenog telesnog zagađenja. Svojim bizarnim navikama ishrane pokazali su da za njih ovo nije bilo važno. Indijska paralela mi se čini izazovnom zato što su – za razliku od “čistih” bramana, koji su imali druge kaste da proizvode zagađenje i izazivaju zagađenje za njih – kao Aghori religijski specijalisti Romi morali da “internalizuju” zagađenje. Da su Romi imali snagu bramana, verovatno bi bilo drugačije. Onda bi *gažos* mogli da ponesu svo zagađenje na svojim ramenima. Ali zato što su Romi socijalni i ekonomski marginalci, mogli su zamisliti da su transcendirali zagađenje samo ako su “njihove sopstvene” Ciganke držale i uz to potiskivale ovaj aspekt egzistencije.

Kada su komunisti našli Cigane da strvinare po gradskim skladištima za hleb, prosjače od seljaka da im prodaju stari metal, ili kako trguju konjima, Romi su radili mnogo više od prostog pokušavanja da naprave malo novca “zelenišnjem”. Ako se vratimo na pitanje koje je ostalo da visi u poglavlju 11, zašto bi prisustvo Ciganki ometalo mušku nagodbu oko konja, možemo da vidimo da je “sreća” u vezi nagodbe oko konja, koja je zapravo sposobnost da dobije nešto za ništa i da stvori vrednost bez proizvodnje, bila u vezi sa simbolizmom tela koje je pokušalo da utvrdi nepremostiv jaz između njihove dve polovine. Konji su bili idealni za ovaj simbolički posao: odgajani uglavnom od *gažos*, Romi bi konje mogli predstaviti kao održavanje romskog života bez mrlje bioloških procesa.⁵⁴ I kad Romi uzmu *gažo* konja da bi ga napravili ciganskim konjem, oni su žrtvovali majku da bi očistili potomke od prokreacije i onda napravili novac postavljajući zagonetke koje slave njihovu sposobnost da naprave konje bez majki.

Stoga, oznaka ženske biološke fertiliteti, njihova menstrualna krv, čini ih opasnim za trgovce konjima zato što simbolizuju *gažo* način činjenja stvari. Ciganski posao je pripadao drugačijem poretku realnosti. Tako, na primer, hleb za koji mi je Rom rekao da je bio “čisto ciganski” i “jedini hleb koji te stvarno ispuni” – odnosno njihove *baxoly* – mogu da peku samo Romkinje koje nemaju menstruaciju. Pravljenje hleba u ruralnoj hrišćanskoj Evropi bilo je uobičajeno simbolički proces prirodnog fertiliteta, imi-

⁵⁴ Krave, za koje je svako rekao da su dobre za uzgoj i držane od mnogih Cigana izvesno vreme, bile su, treba zapamtiti, socijalno i kulturno marginalne.

tacija ljudskog fertiliteta.⁵⁵ Romski hleb, koji nije odstojavao, nije se podigao i nabrekao imitirajući žensko telo, mogao je biti napravljen samo ako je žena bila "čista" od oznaka njene telesne fertiliteta. U poglavlju 10 rekao sam da su Romi mogli da govore o "ženi koja prati svog muža kao muškarac konja". Ovo se odnosilo na mesto stanovanja posle venčanja, a rezultat braka su deca, kao što je rezultat jurenja muškarca za konjima – novac. U oba slučaja, da bi rezultat bio dostignut na ciganski način, mundana produkcija i reprodukcija morala je da bude poreknuta. Tako u njihovoj *romani butji*, Romi su bili umešani u pokušaj da dokažu da je za njih bilo moguće da žive "bez svojih tela" – izbegavajući aspekt njihove egzistencije koji ih je učinio zavisnim od njihovih *gazo* šefova: njihov rad i njihova tela. Trebalo ja da komunistički asimilatori ponude Romima mnogo iskreniju i vredniju alternativu da bi ih ubedili da napuste ovu čudnu viziju dobrog života.

LITERATURA:

- Barth, F. 1969. Uvod. U *Etničke grupe i granice*, ur. F. Barth. London: George Allen and Unwin.
- Bloch, M. i J. Parry, ur. 1982. *Smrt i regeneracija života*, Cambridge University Press.
- Campbell, J. 1964. *Čast, porodica i patronaža: studija institucija i moralnih vrednosti u grčkoj planinskoj zajednici*. Oxford: Oxford University Press.
- Day, S. 1995. Šta se računa kao silovanje? Fizički napadi i raskinuti ugovori: Upoređujući slike silovanja između londonskih seks radnika. U: *Seks i nasilje: pitanja prezentovanja i iskustva*, ur. P. Harvez i P. Gose. London: Routledge.
- De Heush, L. 1966. *A la decouverte des Tsiganes: Une expedition de reconnaissance (1961)*, Brussels: Editions de L'Institut de Sociologie de L'Universite Libre.
- Domán, I. 1984. *Cigani Szarvasa. Kecskemét, Mađarska*: Petöfi Nyomda.
- Douglas, M. 1966. *Čistota i opasnost*, London: Routledge and Kegan Paul.

⁵⁵ Videti, na primer, Pina-Cabral (1986, str. 44). Féi i Hofer (1969, str. 84, 121) takođe su ponudili dokaze sličnog simbolizma.

- Dubisch, J. 1986. *Kulture ulaze kroz kuhinju: žene, hrana i društvene granice u ruralnoj Grčkoj*, ur. J. Dubisch. Princeton: Princeton University Press.
- Erdos, K. 1958. Beleške o običajima trudnoće i rađanja među mađarskim Ciganima. *Žurnal ciganskog prikoličarskog društva* 27.
- Fel, E. i T. Hofer. 1961. Grane agrikulture u Átány. *Néprajzi Közlemek* 6.
- Gropper, R. 1975. *Cigani u gradu: kulturni obrasci i preživljavanje*, Princeton: Darwin Press.
- Kaminski, I.-M. 1980. *Stanje dvosmislenosti: studije o ciganskim izbeglicama*, Gothenburg, Sweden: Antropološka istraživanja.
- Kligman, G. 1988. *Venčanje smrti: rituali, poetika i popularna kultura u Transilvaniji*, Berkeley i Los Angeles: University of California Press.
- Miller, C. 1975. Am erički Romi i ideologija kvarenja. U: *Cigani, mislioci i drugi putnici*, ur. F. Rehfisch. London: Academic Press.
- Nagy, I. 1940. Cigani Sárréta *JGLS* 19.
- Okely, J. 1975. Ciganka: modeli u konfliktu. U: *Shvatajući ženu*, ur. S. Ardener. London: Malaby.
- Ortner, S. 1974. Da li je žena prema muškarcu kao priroda prema kulturi? U: *Žena, kultura i društvo*, ur. M. Rosaldo i L. Lamphere. Stanford: Stanford University Press.
- Piasere, L. 1984. *Mare Roma: Categories humaines et structure sociale: Une contribution a l'ethnologie Tsigane*. Paris. Études et documents balkaniques, no. 6.
- Pina-Cabral, J. 1986. *Sinovi Adama, kćeri Eve: seljački pogled na svet u Alto Minho*. Oxford: Oxford University Press.
- Silverman, C. 1981. Zagađenje i moć: Ciganke u Americi. U: *Američki Kalderaš: Cigani u novom svetlu*, ur. M. Salo. Hackettstown, N.J.: Centenary College Gypsy Lore Society.
- Sutherland, A. 1975. *Cigani: skriveni Amerikanci*. London, Tavistock.
- Wlislöcki, H. 1986. Az erdélyi satoros cigányok keresztélsítés temetési szokásai (Običaji krštenja i sahrana transilvanijskih čergara). *Vasárnapi Ujság* 23-24:52.

(S engleskog preveli:
Marijana Filipović i Vladimir Cvetković)